RELIGIONE DIONISIACA

CAROLINA LANZANI

Religione Dionisiaca

Vedi il calor del Sol che si fa vino.
(DANTE, *Purg.*, XXV, 77).

Ὄλβιος ὃς τάδ᾽ ὄπωπεν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων.
(*Inno a Demetra,* v. 480).

TORINO
FRATELLI BOCCA, EDITORI

1923

Torino — Tipografia Vincenzo Bona — (14225).

A MIO PADRE

IN MEMORIA ED IN VOTO

ὁπόταμ ψυχὴ προλίπηι φάος ἀελίοιο

. . . .

Θεὸς ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου

(Da una tavoletta orfica).

PREFAZIONE

Una delle più importanti manifestazioni dello spirito ellenico è la Religione Dionisiaca, che noi ci siamo proposti qui di studiare nella sua forma iniziale, nella sua sostanza primigenia, strettamente connessa con quella del popolo da cui è emanata, prima di considerarla come fattore storico. Sotto quest'ultimo aspetto noi abbiamo limitata la nostra ricerca al VI secolo a. Cr., reputando utile rivolgere lo studio al tempo in cui più propriamente si delinea la fisionomia storica delle varie unità politiche elleniche che il grande drama della Guerra Persiana primamente espone, per così dire, alla ribalta della storia, nella loro ben configurata individualità.

Nè credo possa esservi dubbio che il fenomeno dionisiaco, come ogni altro fenomeno religioso, per tutti i tempi e per tutti i popoli, sia atto ad illuminare la visione dei fatti umani, nei loro più complessi e profondi rapporti di causalità. L'indagine del fenomeno religioso, attraverso le isti-

tuzioni che ne costituiscono i simboli e gli organismi, ci accosta, in certo qual modo, alla materia prima dell'umanità, alla psiche primordiale dei popoli; ci porta in diretto contatto colle forze intorno a cui si polarizzano i fatti; ci scopre, direi quasi, il fuoco divino di cui si nutrono le idee, donde nasce la storia che rappresenta pur sempre, malgrado i vari e necessari errori, il cammino ascendente del genere umano verso una forma superiore. Che cosa vogliamo noi infatti conoscere nel passato? Non è forse l'essere eterno dell'umanità, il fiume perenne della vita immortale? Non è forse il filone dell'oro cosmico che trascegliamo tra gli opachi macigni?

In realtà il fenomeno religioso, in quanto appartiene al più profondo e genuino pensiero di un popolo, in quanto è prodotto naturale e spontaneo della sua psiche, offre, a chi contempla l'immenso panorama della storia, il più elevato e quindi il più comprensivo punto di visuale.

***

I riti di iniziazione e i riti di divinazione sono senza dubbio gli organi più vitali della religione ellenica (1), concepita anche nella sua funzione politica.

---

(1) Parlando di religione greca noi consideriamo a priori come sgombro il terreno dalle questioni che riguardano una possibile differenziazione tra Religione e Mitologia, per

Eleusi e Delfo rappresentano così, dal punto di vista dei nostri studi, due centri di principale importanza. Ed è così che l'Oracolo delfico, di cui già ci occupammo in altre ricerche che riguardano il periodo delle Guerre Persiane (1) e della *Pentecontaetia* (2), ha pure parte nel presente lavoro, per quanto riguarda la fase originaria della sua storia. Noi vediamo infatti coordinarsi in esso i due principali elementi del pensiero religioso ellenico: l'Apollineo e il Dionisiaco.

Non occorre certamente ricordare, a chi ha consuetudine con questi studi, le difficoltà dinanzi alle quali si trova il ricercatore di scienza religiosa, per ciò che riguarda in particolar modo le fonti. Il materiale della tradizione, sebbene non scarso specialmente per alcune parti della vastissima disciplina, è assai raramente costituito di informazioni dirette e di prima mano. Nel grande naufragio letterario della antichità, ci sono sfuggiti i documenti scritti immediati che ci permetterebbero forse di ricostruire esattamente ed interamente questa sapienza segreta la quale doveva costituire l'immenso corredo della teologia greca. Si aggiunga

---

le quali ci sia concesso riferirci al nostro studio intitolato *La Religione greca e gli studi degli antichi e dei moderni*, pubblicato nella Rivista "Atene e Roma" nel 1911 (fascicolo luglio-agosto).

(1) *Gli Oracoli greci al tempo delle Guerre Persiane*, Padova, 1904 (Estratto dalla "Rivista di Storia antica").

(2) *Studi di Politica delfica: La Pentecontaetia*, Pisa, 1908 (Estratto dagli "Studi storici per l'Antichità classica").

che, trattandosi appunto di scienza segreta e perciò patrimonio di corporazioni religiose e di iniziati, v'era l'interesse non solo, ma il dovere di sottrarla alla curiosità del pubblico. Dobbiamo quindi spesse volte accontentarci di fonti assai tardive, e siamo debitori in molti casi delle nostre notizie agli Apologisti e ai Padri della Chiesa, che nella guerra contro il Paganesimo stigmatizzano i miti e mettono in ridicolo le pratiche ed i simboli delle varie istituzioni religiose, specie dei Misteri.

***

Per ciò che riguarda in modo particolare il carattere e gli intendimenti del presente studio, non molto ci rimane qui a dire. Ricorderemo soltanto che ci siamo preoccupati specialmente della indagine diretta delle fonti, pur tenendo conto, con tutta la possibile diligenza, dei risultati della scienza moderna. Abbiamo creduto tuttavia opportuno alleggerire l'opera dal peso di una erudizione di facile acquisto, per la quale preferiamo rimandare direttamente gli studiosi alle opere speciali che trattano i singoli argomenti. Così alcune questioni più minute e particolari furono trattate nelle note anzichè nel testo, che ci siamo sforzati di rendere non insopportabile alla lettura anche dei non iniziati a quest'ordine di studi.

Come complemento del lavoro sulla Religione Dionisiaca, abbiamo creduto opportuno ripubblicare alcune memorie che ci parevano inseparabili per

il concetto dall'argomento principale ed atte a gettar luce su di esso.

La prima intitolata *Dioniso e Mitra* apparve nell'anno 1914 negli " Studi storici per l'Antichità classica „ di Ettore Pais; il breve cenno su *Dioniso e Sabazio* nell' " Athenaeum „ di Carlo Pascal, dell'anno 1913 (fasc. 1°), ed era incorporata alla memoria intitolata *Principî di Religione dionisiaca*, che formano ora materia dell'Introduzione; *De E littera in fronte templi delphici insculpta* nella " Rivista di Filologia classica „ di Ettore Stampini, nel 1915, fascicolo 1°. Di nuova pubblicazione è l' ' Excursus ' intitolato *Epimenide e Cilone*, che non poteva, per il carattere troppo speciale della ricerca, trovar luogo nell'opera principale. E finalmente l' ' Excursus ' intitolato *Theós - Studio di teologia pindarica*, aveva veduto la luce nella Rivista " Atene e Roma „ fin dall'anno 1905, sotto il titolo: *Il Dio di Pindaro*.

E col nome di Pindaro, il poeta delfico ed eleusino ad un tempo, che tanta luce divina raccoglie nel suo vasto pensiero, ci giova chiudere questo preludio alla nostra lunga fatica, cui fu di stimolo e conforto la speranza che un qualche contributo da essa derivi alla ricerca della verità.

Milano, dicembre 1922.

Carolina Lanzani.

INDICE

Capitolo I.

INTRODUZIONE

La Religione Dionisiaca. - Principî generali.

§ 1. Dioniso nella tradizione Omerica. — § 2. Dioniso nella tradizione Erodotea. — § 3. La provenienza asiatica di Dioniso. — § 4. La " Religione Dionisiaca ". — § 5. Dioniso e il Sole. — § 6. Dioniso e la vita. - Il Dio-Uomo. — § 7. Orfeo.

Nei poemi omerici Dioniso non figura certamente fra le divinità principali: fu anzi affermato che Dioniso presso Omero non è un Dio. Ma l'esame oggettivo dei passi relativi non pare condurre necessariamente a questa conclusione che appartiene ad Aristarco ed è, tra i moderni, dal Gruppe (1), non solo accettata, ma estesa per analogia a tutta l'antica epopea, non pervenuta fino a noi.

I passi in cui si fa cenno di Dioniso nei poemi

(1) O. Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte,* München, 1906, p. 1433.

Omerici sono molto scarsi e sarà opportuno qui prenderli singolarmente in esame.

Nell'*Iliade* (XIV, 325) egli è considerato come il figlio di Zeus e di Semele, gli è attribuita cioè per madre una donna mortale, come in tutta la tradizione posteriore. La maternità umana non è del resto peculiare a Dioniso; si può dire anzi che essa appartenga in generale alla divinità come Logos, come Demiurgos. Ma su questo concetto avremo occasione di ritornare. — Il secondo passo dell'*Iliade* (VI, 30), il più comunemente ricordato, ci rappresenta Dioniso, messo in fuga da Licurgo, il quale ha cacciate e percosse le nutrici (*τιθήνας*) del dio (1). Dioniso si ripara tutto tremante in

(1) Se si tratta delle Pleiadi o delle Iadi che, secondo una tradizione mitica (Pherec. *F. H. Gr.* I, 84, 46; *Schol. Germ.* 258 sgg., p. 149_2 Br. — Ov. *F.* 5, 167; Apollod. 3, 29; Hyg. f. 182, cfr. O. Gruppe, op. cit., p. 825), si rappresentano appunto come le nutrici di Dioniso, si vuole in questo episodio vedere adombrato il mito astrale delle Pleiadi e delle Iadi, inseguite da Orione, le quali sono, appunto nel principio di aprile, seguaci del sole, per l'ultima volta, nel crepuscolo serale, mentre dietro ad esse Orione ancora per alcune sere è visibile nel cielo. Se invece le *τιθῆναι* rappresentano il coro delle Baccanti, secondo un'antica versione seguita dai tragici, si avrebbe qui il riscontro colla favola di Penteo delle Baccanti Euripidee. Si ha infatti nello svolgimento ulteriore del mito, l'uccisione da parte di Licurgo del figlio Driante, da lui scambiato con un arbusto, e finalmente la morte di Licurgo, sbranato, per volere di Dioniso, dai cavalli sul Pangeo (Apollod. 3, 5, 1; Soph., *Antig.*, 955 sgg.). — Pur prescindendo dalla prima interpretazione (astrale) del mito, che può del resto coesistere colla seconda, si deve riconoscere ad esso, senza dubbio, un fondamento teologico esoterico, di cui dovremo ancora occuparci. Ma è pure assai probabile, per ciò che riguarda la veste popolare

seno di Thetis, ma Zeus punisce l'empio accecandolo (1).

L'Odissea contiene soltanto due cenni a Dioniso. Il primo (XI, 325) è un verso abbastanza oscuro, in cui si accenna all'abbandono di Ariadne, amata da Teseo e alla sua uccisione, compiuta da Artemis, per volere di Dioniso. Il secondo passo (XXIV, 74) ricorda un'anfora d'oro, opera di Vulcano, offerta in dono da Dioniso a Tetide. Non sarebbe difficile l'applicazione del principio solare nell'interpretazione del dono dell'aurea tazza fatto da Dioniso (Sole) alla divinità marina (il sole discende nel mare). A noi del resto preme solo di avere constatato che i passi omerici sono ben lungi dall'impedire di riconoscere in Dioniso un Dio.

Assume così un significato molto diverso la conseguenza dal Gruppe ricavatane, che cioè a

---

della favola, che essa si connetta anche alla rappresentazione di una lotta per la preponderanza di due diverse divinità solari, indigena (dorica?) l'una (Licurgo), straniera (asiatica) l'altra (Dioniso). Del resto il motivo del Dio solare perseguitato e costretto a fuggire non è unico nella religione ellenica ed è comune ad altre religioni e allo stesso Cristianesimo (Strage degli innocenti - Fuga in Egitto).

(1) Omero, *Il.*, VI, 130-140:

Οὐδὲ γὰρ οὐδὲ Δρύαντος υἱός, κρατερὸς Λυκόυργος
δὴν ἦν, ὅς ῥα θεοῖσιν ἐπουρανίοισιν ἔριζεν·
ὅς ποτε μαινομένοιο Διωνύσοιο τιθήνας
σεῦε κατ' ἠγάθεον Νυσήϊον· αἱ δ' ἅμα πᾶσαι
θύσθλα χαμαὶ κατέχευαν, ὑπ' ἀνδροφόνοιο Λυκόυργου
θεινόμεναι βουπλῆγι· Διώνυσος δὲ φοβηθεὶς
δύσεθ' ἁλὸς κατὰ κῦμα· Θέτις δ' ὑπεδέξατο κόλπῳ
δειδιότα· κρατερὸς γὰρ ἔχε τρόμος ἀνδρὸς ὁμοκλῇ.
τῷ μὲν ἔπειτ' ὀδύσαντο θεοὶ ῥεῖα ζώοντες,
καί μιν τυφλὸν ἔθηκε Κρόνου παῖς·

Dioniso non dovettero essere consacrati templi all'età della composizione epica, col qual fatto coinciderebbe la mancanza del suo nome nelle colonie del secolo VII e VIII, tanto che Dioniso non è mai il "dio d'uno Stato". In altri termini ne conseguirebbe che Dioniso, pur essendo riconosciuto generalmente come un Dio, anche dalla tradizione epica (non ci addentreremo qui in questioni di cronologia intorno a questa tradizione) fu venerato tuttavia con un culto diverso da quello degli altri dei, ebbe una religione propria, in cui le sue funzioni diversificavano da quelle delle altre divinità.

Erodoto (IV, 87) fa menzione di un tempio di Dioniso in Bisanzio, tutto ricoperto di iscrizioni assire (*γραμμάτων Ἀσσυρίων πλέος*) e di un oracolo (VII, 111) di Dioniso sopra Satra nella Beozia, ove egli afferma esservi una Pizia come a Delfo. È da lui raccolta una tradizione (III, 111), secondo la quale Dioniso sarebbe stato allevato in Arabia nel cinnamomo, e in altri luoghi è messo in relazione con divinità egizie, tracie e colla religione orfica, come vedremo. Presso Erodoto dunque, e così in moltissimi luoghi di altri autori, Dioniso è considerato come una divinità non originaria della Grecia, ma venuta dal di fuori. Se non che questa importazione, di cui vano sarebbe tentare una precisa determinazione cronologica, si deve far risalire con ogni probabilità ad un'epoca preellenica. Più che i cenni da noi esaminati dell'epos omerico, che potrebbero anche essere dovuti ad un'età relativamente tarda, starebbe a dimostrare ciò un passo di Erodoto, ove egli discorre dei culti e dei nomi delle divinità, che i Pelasgi

avrebbero tutti assunti dagli Egiziani, eccetto quello di Dioniso, che appresero molto dopo (1). Erodoto non dice qui da quale popolo l'avessero appreso, afferma però, e ciò importa al nostro assunto, che i Pelasgi lo conobbero. Non occorre qui a noi occuparci dell'irta questione che si dibatte intorno a questo popolo e molto meno pronunciarci per qualcuna delle conclusioni a cui gli storici sono arrivati. Pure ammettendo che gli antichi non seppero nulla di certo intorno ai Pelasgi e che quanto essi ne riferiscono non sono che pure combinazioni basate su luoghi dell'epos omerico (2), ha pur sempre importanza il fatto che Erodoto fa risalire a questo popolo, da lui certamente considerato come preellenico (3), la conoscenza di Dioniso e che la notizia gli deriva, per sua esplicita testimonianza, da una così importante fonte sacrale come i sacerdoti dell'oracolo Dodoneo, da lui stesso consultati (*ὡς ἐγὼ ἐν Δωδώνῃ οἶδα ἀκούσας*). Stando alle testimonianze di Erodoto, precedentemente esaminate, si concluderebbe che Dioniso fu una divinità appartenente a popoli semitici (Assiri, Arabi), importata in Grecia in età preellenica.

A confermare la stretta relazione del culto di Dioniso con popoli di stirpe semitica stanno anche

---

(1) Erod., II, 52: *ἐπύθοντο ἐκ τῆς Αἰγύπτω ἀπιγμένα τὰ οὐνόματα τῶν Θεῶν τῶν ἄλλων, Διωνύσου δὲ ὕστερον πολλῷ ἐπύθοντο.*

(2) Vedasi, a proposito dei Pelasgi, l'importante studio di E. Meyer, *Forschungen*, ecc., I, e di I. Beloch, *Griechische Geschichte*, 2ª ediz., 2ª parte (1913), p. 45 sgg.

(3) Erod., II, 52: *παρὰ δὲ Πελασγῶν Ἕλληνες ἐξεδέξαντο ὕστερον.* Il carattere ellenico dei Pelasgi è ammesso anche dai moderni storici. Cfr. I. Beloch, op. cit.

altre testimonianze (1), e a questa categoria di tradizioni è da ascrivere quella che si trova nelle Baccanti di Euripide, per cui Dioniso, pur nato a Tebe, vi ritorna a stabilire il suo culto, dopo avere lungamente viaggiato nell'Asia e cioè nella Lidia, nella Frigia, nella Media, nell'Arabia (2). La sua religione appare evidentemente di carattere asiatico, poi che egli viene accompagnato da un corteggio di donne asiatiche, di Lidia, le quali ne celebrano i riti (3). Ma non mancano in Euripide i cenni al culto speciale di Dioniso nei paesi settentrionali della Grecia, ossia nella Pieria o Macedonia (4).

Vi è infatti una tradizione che ammette l'origine tracia di Dioniso (5). Euripide del resto non si cura di determinare la provenienza del culto dionisiaco, dopo che egli ha affermato essere stata la beotica Tebe la città natale del Dio. La versione euripidea

(1) Si confrontino le sue relazioni coi miti di Adonis, di Attis, di Osiris (v. O. Gruppe, op. cit., p. 1418) e specialmente col semitico Sabazio (Gruppe, p. 732).

(2) Eurip., *Bacc.*, 13-17:

Λιπὼν δὲ Λυδῶν τοὺς πολυχρύσους γύας
Φρυγῶν τε, Περσῶν θ' ἡλιοβλήτους πλάκας
Βάκτριά τε τείχη τήν τε δύσχιμον χθόνα
Μήδων ἐπελθὼν· Ἀραβίαν τ' εὐδαίμονα
Ἀσίαν τε πᾶσαν,.....

(3) Eur., *Bacc.*, 65, cfr. 152.

(4) Eur., *Bacc.*, v. 559, 588.

(5) La Tracia è considerata come patria del Dio. Al culto del Dioniso tracio sembrano aver servito per esempio i *πρινοφόροι* e i *δροιοφόροι* ricordati in una iscrizione di Filippi (Boek, *C. I. G.*, 24, 322 sg.). V. Gruppe, op. cit., p. 1410, e *Bericht über Mytologie u. Religionsgeschichte*, p. 458 (in Bursian, *Jahresbericht*, 1908).

porta evidenti le traccie di una elaborazione teologica sacerdotale, che si era proposta di convertire Dioniso in Dio ellenico ed aveva in pari tempo giustificato il carattere straniero del suo culto. Del resto anche a noi poco gioverebbe, quand'anche vi riuscissimo, il fissare la sua provenienza, decidendoci o per la Grecia o per l'Asia (1), dal momento che esso è diventato un Dio della religione ellenica e in rapporto ad essa ci proponiamo di studiarlo. Senza dubbio esso fu una individualità della teologia, prima ancora che del mito, il quale, per ragioni facili a comprendere, dovette conservare le traccie della provenienza straniera. Le allusioni del resto ad un'origine straniera non sono particolari alla mitologia di Dioniso, ma si trovano anche per altre divinità e per lo stesso Apollo (2).

Vedemmo per i cenni contenuti nell'epos omerico e più ancora per le testimonianze raccolte da Erodoto, come si debba far risalire all'età preellenica l'introduzione della divinità dionisiaca nella Grecia; dobbiamo tuttavia riconoscere che essa discese relativamente tardi nella mitologia popolare, come sta a provare non solo la persistente coscienza del suo

---

(1) J. E. Harrison (*Prolegomena to the study of Greek Religion*, Cambridge, 1908), fondandosi (p. 374) su un passo di Strabone (X, 3, par. 470), riesce a conciliare la provenienza Tracia colla Frigio-Asiatica, ma rimarrebbero pur sempre a spiegare altre tradizioni sulla provenienza del Dio; quella, per es., che, come vedemmo, lo vuole cresciuto in Arabia.

(2) È nota, per esempio, la tradizione che fa Apollo originario della Licia nell'Asia, da cui sarebbero provenute anche Leto e Artemis.

carattere straniero-asiatico (1) e la scarsità e quindi la uniformità dei motivi mitici intorno ad esso, ma più ancora l'essere stato abbassato a rappresentazioni volgari, grottesche e perfino umoristiche (2). Il qual fatto non può non essere messo in relazione con quel periodo che si potrebbe chiamare di decadenza religiosa e corrisponde al movimento filosofico, che si inizia nel secolo quinto. Se noi pensiamo al Dioniso dei riti mistici e al Dioniso delle Rane di Aristofane, noi pensiamo a due estremi fra i quali è compreso tutto un mondo religioso: solo l'indagine profonda può tentare di ritesserne la storia.

Che la religione dionisiaca sia stata elaborata e, si può dire, eretta a sistema teologico dall'orfismo, è cosa che può essere generalmente ammessa sulle testimonianze stesse degli autori antichi. Già Erodoto aveva identificato gli Orfici ai Bacchici (3), ed Euripide pone in bocca a Teseo, rivolto ad Ippolito, il suggerimento di esercitare i riti bacchici, avendo Orfeo per guida (4). Uno stretto legame esisteva pure tra l'Orfismo e i Misteri eleusini. Numerose e complesse questioni che furono già largamente

(1) Essa si è oscurata per gli altri dei che divennero più presto e più facilmente popolari.

(2) Vedasi, a proposito delle rappresentazioni comiche di Dioniso, C. Pascal, *Dioniso, Saggio sulle religione e la parodia religiosa in Aristofane*, Catania, Battiato, 1911.

(3) Erodoto, II, 81: *ὁμολογέουσι δὲ ταῦτα τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσι, ἐοῦσι δὲ Αἰγυπτίοισι καὶ Πυθαγορείοισι.*

(4) Eur., *Ipp.*, 954.

trattate, ma che lasciano ancora campo a nuove ricerche, sorgono tuttavia, quando si tratta di determinare nei particolari queste analogie e questi rapporti. Per ora ci basti ritenere come assodata l'esistenza di una vera e propria religione che mette capo alla divinità dionisiaca.

Già vedemmo per quali indizî sia lecito affermare che il culto di Dioniso nell'Ellade si può far risalire alle età antichissime, in cui si elaborano gli elementi costitutivi dell'*ethnos*, e insieme della religione. Vedemmo anche come per questo culto sia d'uopo riconoscere, in base alla tradizione stessa, non che delle relazioni strettissime coll'Oriente, la provenienza da esso e dall'Asia in special modo, ove si sarebbe trovato a contatto coi principî di una superiore speculazione teologica, prodotto di civiltà millenarie.

E realmente sarebbe disconoscere il valore, l'importanza e il significato della storia, il segregare l'Ellade dall'Oriente per ciò che riguarda la religione, mentre i più recenti studi tendono sempre più a dimostrare e confermare i suoi legami con esso. A chi non si contenta in materia religiosa di tutto spiegare con elementi indigeni e con analogie antropologiche, ed è persuaso che vi sono qui tali prodotti dello spirito umano, che non si riesce a scomporre col formulario dei *totem* o dei *tabu* o di simili cose, non parrà strano che si ricorra per l'interpretazione del fenomeno religioso, ai principî eterni, immutabili del pensiero, quali ci appaiono da milleni nelle razze superiori, per cui il pensiero stesso diventa creatore di forme e di simboli.

Se mancano, come è naturale, le testimonianze,

per così dire, coeve di questo processo di formazione — e chi vorrebbe aspettarsele? — esistono tuttavia non solo gli elementi nello stesso fenomeno religioso per riconoscerlo, ma i riflessi di esso nella speculazione teologica posteriore, che è pervenuta fino a noi.

Che Dioniso rappresenti nella sua accezione generica, e perciò, nei suoi rapporti colle religioni orientali asiatiche, un principio solare è vecchia asserzione omai, alla quale giova pur ritornare, se si considerano specialmente le intime relazioni che gli studi più recenti hanno, come già si disse, affermato tra il mondo così detto orientale e il mondo preellenico. È ben nota ed è fra le più perspicue, l'identificazione tra Dioniso e l'indiano Soma, che corrisponde ad Agni, ossia al fuoco, che è il Sole nella sua esplicazione terrestre (1), ma vi è pure la identificazione col dio solare Siva (2). Ed altre identificazioni con altre divinità solari di religioni orientali sono possibili, come col tracio-semitico

(1) È noto che il Soma indiano è una bevanda sacra, le cui pròprietà si identificano con quelle del vino. Un altro parallelo col mito di Dioniso si trova nella tradizione che Soma sia stato cucito nella coscia di Indra. Cfr. A. Kuhn, in *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, 1851, p. 192, citato dal Maury, *Histoire de la religion grecque*, I, p. 118.

(2) Il greco Megastene, ambasciatore di Seleuco Nicatore a Palebothra verso il 300, dice che gli Indiani adorano Dioniso ed Herakles. Dioniso è Siva, il cui culto è orgiastico; Herakles è Khrishna, l'uccisore dei mostri, incarnazione di Vishnu. Cfr. Reinach, *Orpheus*, pag. 88.

Sabazio (1) e specialmente col persiano Mitra (2). Importa ora vedere quale funzione abbia nella teologia ellenica questo principio solare. Abbiamo già accennato alle relazioni dell'orfismo colla religione dionisiaca, ed è noto altresì quale importanza avesse in queste relazioni Delfo (3), il centro religioso dell'Ellade. Di somma importanza a questo proposito è l'intero capitolo IX dello scritto Plutarcheo "*De* E *apud Delphos*", che noi esamineremo qui particolarmente (4).

---

(1) Secondo O. Seek, *Unterg. d. Antiken Welt*, 2, 418 sgg., Dioniso è un dio semitico, che si è poi identificato col tracio Sabazio. V., su Dionysos-Sabazio, I. Harrison, op. cit., p. 417 sgg. — V. Excursus "*Dioniso e Sabazio*". Sulla identificazione delle due divinità v. *F. H. G.*, III, pag. 14: *Φαίνεται γὰρ ἐξ ὧν εὑρίσκομεν συλλογιζόμενοι πολλακόθεν ὅτι Διόνυσος καὶ Σαβάζιος εἷς ἐστι θέος*. Lo stesso culto di Sabazio hanno i Frigi: *Οἱ Φρύγες τὸν Σαβάζιον τιμῶσι. Φρύγες τὸ εὐάζειν σαβάζειν φασὶ καὶ ἐκ τούτου Σαβάζιον τὸν Διόνυσον λέγουσι.*

(2) V. Excursus *Dioniso e Mitra.*

(3) Gli "Osioi" di Delfo offrivano di quando in quando a Dioniso un sacrificio segreto nel tempio di Apollo, secondo Plutarco (*De Isid. et Osir.*, 35): *Θύουσι οἱ Ὅσιοι θυσίαν ἀπόῤῥητον ἐν ἱερῷ τοῦ Ἀπόλλωνος ὅταν αἱ Θυιάδες ἐγείρωσι τὸν Λικνίτην* (è un nome di Dioniso). È noto che Plutarco occupava nella patria Cheronea una importante carica sacerdotale, e che egli era amico di Klea, presidentessa (*ἀρχηγός*) delle Thiadi a Delfo, e conosceva così intimamente il rituale delfico. A Klea infatti è dedicato lo scritto "de Iside et Osiride". Tutto ciò gli permetteva senza dubbio di approfondire nei dogmi della teologia, di cui purtroppo egli può rivelare solamente quanto è lecito, e non è suggellato dal mistero e raccomandato al segreto dell'iniziazione.

(4) V. Excursus, "De *E* littera in fronte templi delphici insculpta".

Dopo di avere passate in rassegna tutte le interpretazioni possibili della misteriosa lettera, ed esposte le ragioni per cui si attiene a quell'interpretazione che vi riconosce l'espressione del quinario pitagorico, aggiunge che se alcuno domanda come ciò abbia a che fare con Apollo: non solo con Apollo, si deve rispondere, ma anche con Dioniso. E così, nello stabilire una vera e propria equazione tra Apollo e Dioniso nella partecipazione al culto delfico (1), è indotto a chiarire la natura della divinità dionisiaca. Abbiamo appreso dai teologi, *'Ακούομεν οὖν τῶν θεολόγων*, egli dice, i quali scrissero in poesia e in prosa (2), che il Dio, immutabile ed eterno per sua propria natura, assume tuttavia delle diverse forme e talora si manifesta di natura ignea ed è causa della assimilazione di tutte le cose, altra volta si differenzia nei vari aspetti delle cose e diventa ciò che ora esiste e con nome notissimo si chiama il Mondo.

Plutarco, dopo di avere qui considerato Apollo e Dioniso come un'identità, soggiunge che i dotti celarono tuttavia queste cose al volgo (chiamano il cambiamento in fuoco di Apollo come una unificazione (*μόνωσις*) e quella di Febo come una purificazione). Le mutazioni di quel Dio (3) in aria, acqua, terra, esseri viventi e animali, le significano

(1) *'Αλλὰ καὶ πρὸς Διόνυσον, ᾧ τῶν Δελφῶν οὐδὲν ἧττον ἢ τῷ 'Απόλλωνι μέτεστιν.*

(2) Conviene richiamare l'attenzione su questa allusione, che basterebbe sola a testimoniare la copiosa letteratura sacrale, che non è purtroppo giunta fino a noi.

(3) *ἄφθαρτος ὁ Θεὸς καὶ ἀΐδιος πεφυκώς*. Plut. de *E* c. IX. Si trova anche qui la concezione unitaria di Dioniso ed Apollo.

con una passione e una lacerazione e uno smembramento e chiamano così lo stesso Dio: Dionysos, Zagreus, Nuctelion, Isodaites. Di lui narrano delle morti, delle sparizioni (*ἀφανισμούς*), delle risurrezioni e dei misteri che si riferiscono a queste cose.

Plutarco parla in seguito del ditirambo, come il canto sacro proprio di Bacco, canto appassionato, che contrappone al Peane, di ispirazione più pacata, dedicato ad Apollo. Come i canti a loro consacrati, così formano un contrapposto, per quanto identiche nella sostanza, le due figure divine, e Plutarco si indugia alquanto nel rappresentarcele, affermando poi come sia diverso il culto ad esse tributato durante l'anno. L'identità delle due essenze divine appare perspicua nel concetto di Plutarco, nè vi può essere dubbio che si tratti dello stesso principio solare in accezioni diverse, che si sono fuse per ragioni di culto e su cui si è esercitata più tardi la speculazione e la critica teologica. Plutarco (*De E* c. 21, 40) si indugia nell'antitesi dei nomi che rispondono ai due principî opposti, luce e tenebre, e afferma così implicitamente la concezione del dualismo cosmico. Del resto, pur prescindendo da tale questione e da questo punto di vista, secondo il quale sarebbe pur importante studiare lo scritto plutarcheo, importa qui a noi di assodare l'accezione solare di Dioniso, entrata nel dominio della teologia. È noto anche come nella filosofia di Aristotele il Sole sia la più grande e la più significativa manifestazione dell'energia divina (1).

(1) Aristot., 346^b, 20: *ἡ τοῦ ἡλίου φορὰ διακρίνουσα καὶ συγκρίνουσα τῷ γίγνεσθαι πλησίον ἢ πоῤῥώτερον αἰτία τῆς γενέσεως καὶ τῆς φθορᾶς ἐστιν.*

La scuola Pitagorica aveva riconosciuto la divinità del principio solare, in quanto il fuoco celeste rappresenta la divinità potenziale originaria (1) ed occorre qui appena richiamare l'attenzione sui rapporti del Pitagorismo coll'Orfismo (2) e perciò colla religione dionisiaca per eccellenza.

Importerebbe perciò di conoscere quale sia il posto e quale il significato di Dioniso in questa accezione solare del principio divino (3).

Accennammo all'importanza del passo dell'E delfico di Plutarco, appunto perchè esso ci è testimonio della fusione, per così dire, delle due divinità apollinea e dionisiaca, compiutasi a Delfo. Sul carattere originario di Apollo, che deve essere ricollegato col principio *tenebre* e quindi considerarsi piuttosto come una divinità ctonica che come una divinità solare, non è ora il caso di intrattenerci (4);

---

(1) O. Gilbert, *Griechische Religionsphilosophie*, Leipzig, 1911, pag. 105.

(2) Dall'orfismo, si vuole da alcuni, tra cui dal Gilbert citato, che il Pitagorismo abbia derivata la sua *mistica*.

(3) Macrobio (*Saturnal.*, I, 18, 11) così si esprime: " item in Thracia eundem haberi solem atque Liberum, quem illi Sebadium noncupantes magnifica religione colebant, ut Alexander Polyhystor etc. „ (v. *F. H.*, III, 244, 151). Nell'*Etymologicum Magnum*, *Διον.* 277, 45 si ricorda come anche in Elide Dioniso fosse uguagliato ad Helios. Gli Orfici chiamano la loro sostanza originaria eterea ed anche il sole Dioniso. *Ἥλιος, ὃν Διόνυσον ἐπίκλησιν καλεούσιν. Εἷς Ζεύς, εἷς Ἀΐδης, εἷς Ἥλιος, εἷς Διόνυσος – εἷς Θεὸς ἐν πάντεσσι, τί σοι δίχα ἀγορεύω* (Mullach, *Fr. Phil. Graec.*, I, p. 168).

(4) V. *La lotta tra Herakles e Apollo per il tripode delfico*, in " Studi storici per l'Antichità classica „, vol. IV, fasc. 1-2, p. 174.

basta qui riconoscere che ad Apollo furono attribuite dalla tradizione sacrale tutte le proprietà del Dio-Sole, tanto che fu possibile poi identificare Apollo con Helios. Ma anche questa identificazione tra Apollo e Dioniso, sebbene compiutasi dopo che la divinità apollinea, spogliatasi dei caratteri primitivi, aveva acquistati quelli di una divinità solare, risente tuttavia di un artificio e di una tendenza sincretistica, che è frutto della tarda speculazione teologico-filosofica. Lo stesso passo citato di Plutarco porta tuttavia le traccie di una diversa tradizione e interpretazione, che ammette la immutabilità di Apollo (1), contrapposta alla mutabilità di Dioniso, di cui non si viene perciò a negare la sostanza eterna.

È ovvia qui la deduzione che Apollo rappresenta il sole immutabile, eterno, indifferenziabile, considerato come principio attivo, come causa prima e quindi il sole nel cielo (2).

Il sole in terra, ossia il sole in quanto trova la sua esplicazione nella vita terrestre universa, è Dioniso.

Nel passo ricordato di Plutarco si parla appunto delle trasformazioni del Dio in aria, acqua, terra, nelle stirpi degli animali (3). Ora la trasformazione

---

(1) Plut., *De* E *apud Delphos*, c. 20: *ὡς οὐδέποτε γινομένης περὶ αὐτὸν ἐκστάσεως καὶ μεταβολῆς.*

(2) In questa accezione Apollo può identificarsi col Zeus solare o igneo dei Pitagorici ed anche col Zeus frigio-cretese, che ben si può differenziare dal Zeus celeste, dal Zeus-Ouranos, il quale trova il suo corrispondente nel Varouna vedico (la volta celeste).

(3) Federico Nietzsche intuì questa verità nella sua opera sulle origini della tragedia. " Nelle feste dionisiache ", egli

dell'energia solare nella vita terrestre è principio riconosciuto dalla scienza moderna, ma già affermato da Aristotele (1). È l'eterna combustione, anima delle cose vive e anima del Mondo.

Il principio solare (Dioniso), come principio della vita vegetale, trova la sua ipostasi nelle piante e nella vite per eccellenza, la quale produce il vino, il magico e sacro creatore dell'ebbrezza. La concezione di Dioniso-albero trova una larga applicazione nella tradizione sacra (Dionysos dendrites). Abbiamo così Dioniso-fico (sykytes); Dioniso-edera (Kissos); Dionysos-fiore (Anthos); Dioniso, dio della vegetazione in genere (Phytalmios) (2).

Dioniso non è il solo dio del vino, ma delle bevande fermentate in genere, ossia della fermentazione dei cereali, con cui si produce una specie di birra primitiva (3). Così Dioniso in quanto è Dio del vino, come bevanda fermentata, e di queste birre primitive (cervisia, braità, korma, sabaia, zytos), ha il nome di Bromios (questo nome pare connettersi col verbo *βρέμω* con allusione ai confusi

---

dice, " passa come un sospiro sentimentale della natura che piange il suo sminuzzamento in individui " [trad. Corsi e Rinieri, Bari, 1907 (ed. Laterza), p. 39].

(1) Aristotele, 737ª: *ἡ δὲ τοῦ ἡλίου θερμότης καὶ ἡ τῶν ζῴων οὐ μόνον ἡ διὰ τοῦ σπέρματος, ἀλλὰ κἄν τι περίττωμα τύχῃ τῆς φύσεως ὂν ἕτερον, ὅμως ἔχει καὶ τοῦτο ζωτικὴν ἀρχήν.* Questo concetto ricorre anche in altri luoghi dell'opera aristotelica. Cfr. O. Gilbert, *Griechische Religionsphilosophie*, Leipzig, 1911, p. 401, n. 1.

(2) Cfr. Harrison, op. cit., p. 426.

(3) V. Senofonte, *Anab.*, IV, 5, 26; Archil., *pr. Athen.*, X, 67, § 447, Bergk 32.

suoni dell'ubbriachezza), di Braites, di Sabazios (1). È da ricordare come colle ipostasi vegetali e animali del Dio si colleghino i riti di libazione e di manducazione sacra, e quindi i sacrifizi.

La ipostasi di Dioniso, come principio della vita animale, si trova specialmente nel toro, nel leone e nel drago. Le Baccanti di Euripide ci informano specialmente intorno a questi caratteri (v. 99, 918). Il delirio stesso di Agave, la quale scambia Penteo (che è, come vedremo, un'ipostasi di Dioniso) con un leone, è in questo senso significativo. Vedasi anche l'inno omerico a Dioniso. Ha molta importanza pel nostro argomento una figurazione vascolare (citata dalla Harrison, p. 431) che si trova in un'anfora del Museo Britannico (2), ove è rappresentato Dioniso, dinanzi al quale un piccolo leone sta in atto di adorante, a guisa di cane di fronte al proprio padrone. Il dio si trova tra due grandi occhi che forse simboleggiano il sole.

Nè manca, ed è anzi di somma importanza nella teologia, l'ipostasi umana. E qui conviene osservare come la maternità umana di Dioniso (mito di Semele) si connetta col concetto della sua incarnazione. In quanto Dioniso rappresenta il sole in terra, ossia il sole sulla terra, ha per madre una donna. Esso scende nel grembo della terra e vi riceve le sue molteplici forme di vita; emanazione di sè stesso nasce dalla Terra, il principio cosmico femminile, la femina eterna e divina. Il concetto della madre-terra si specializza in quello della madre umana.

---

(1) Cfr. Harrison, op. cit., p. 413.
(2) Gerhard, *Auserlesende Vasenbilder*, taf. 38.

Vari sono i suoi caratteri e vari gli aspetti sotto cui la ipostasi umana di Dioniso si presenta. La prima e la più vicina, per così dire, alla natura solare del dio è Zagreus. Zagreus non è ancora il dio-uomo, ma è piuttosto il rappresentante della umanità divina, della divinità concepita ed espressa sotto le forme umane. Zagreus rimane in cielo. Esso è il misterioso fanciullo divino che i Cureti custodiscono e i Titani fanno a brani; è piuttosto una concezione teologica che un personaggio mitico, così che esso è scarsamente rappresentato nella letteratura (1). Senza dubbio lo smembramento di Zagreus rappresenta la differenziazione del principio creatore nelle cose create, ma piuttosto nella loro potenza, nel loro *divenire,* che nella loro entità materiale. Tale smembramento infatti viene operato, non in terra, ma in cielo; da potenze cosmiche celesti e divine, non sulla terra da forze animali od umane. Avviene così che Zagreus, in una concezione teologica, può anche essere pensato come una anticipazione del Dio-

(1) La morte e la rinascita di Zagreus risponde al tipo di quella di Attis, Adonis, Sabazios. A questo fatto si riferisce appunto il sacrificio del toro, di cui si risparmia il cuore, che deve dar luogo alla rinascita del Dio (V. GOBLET D'ALVIELLA, *Rev. Hist. Relig.*, 47, 3). Il mito di Zagreus è stato interpretato da O. Seek (*Gesch. d. Untergangs d. Antiken Welt*, 2, 380) come riferentesi al sole, i cui raggi rimangono dopo il tramonto come numerose piccole luci, parte della sua grandezza smembrata. Il cuore del sole, ingoiato da Zeus, è l'anima del sole, che il giorno seguente ne produce uno nuovo. S. Reinach (*Rev. Arch.*, 1892, 210 sgg.) ha voluto risolvere nei suoi elementi costitutivi il mito di Zagreus; v. GRUPPE, *Bericht* citato, p. 475.

nysos, dio considerato nella sua entità antropomorfa. Si hanno appunto nel patrimonio teologico-mistico del VI secolo le tre incarnazioni del dio Phanes, Zagreus, Dionysos (1). Dioniso, nato dal cuore di Zagreus, è il resto, è l'unificazione, l'ultima sintesi della sostanza solare originaria da cui è emanato il mondo (2). Premesso questo cenno sulla differenziazione celeste, cosmica e antropomorfa del principio solare creatore, passiamo alle altre forme di ipostasi umana, a cui più meritamente spetta tal nome.

Lo smembramento di Dioniso è il sacrificio di Dioniso; questo avviene in cielo come in terra (3). In cielo l'uomo divino è lacerato, è diviso per essere cibato, comunicato dalle altre essenze divine: i Titani. In terra esso diventa l'ostia, la vittima; è comunicato, cibato dagli uomini, dai suoi adoranti e particolarmente dalle sue adoranti rituali. Al sacerdote si congiunge, si comunica l'essenza della divinità, in quanto la riceve nel suo corpo, sotto forma di cibo o bevanda, nella sua ipostasi vegetale (vino, pane) o animale (carni delle vittime) (4).

Il fatto caratteristico che a Dioniso è specialmente consacrato un sacerdozio femminile deve essere, parmi, messo in relazione col suo stesso

(1) Per i miti che si riferiscono a questa triplice forma di Dioniso v. O. Gruppe, *Griech. Myt., etc.*, p. 1435.

(2) È bene qui ricordare come allo smembramento di Zagreus si possa far corrispondere quello di Horos e Osiris della religione egiziana. Cfr. O. Gruppe, *Griech. Kult. u. Myt.*, p. 659.

(3) Cfr. anche Harrison, op. cit., p. 491.

(4) V. a questo proposito A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, Leipzig, 1903, p. 100.

carattere di divinità solare, che rappresenta il principio virile cosmico, come la terra il principio femminile. Il sacerdozio femminile ha così la sua ragione d'essere nel sacro connubio colla divinità. Si pensi alle mistiche nozze, al ἱερὸς γάμος, di Dioniso colla Basilissa. A questo principio si riconnettono le sibille del culto apollineo, specie nella loro funzione divinatoria (1).

Lo smembramento e, senza dubbio (per quanto non ne sia rimasta traccia palese nell'elaborazione tradizionale), la manducazione del Dio costituiscono l'elemento iniziale e sostanziale dei miti di Penteo, d'Orfeo, e in parte anche di Licurgo, il figlio di Driante, re degli Edonii nella Tracia, che finisce sbranato dai cavalli sul monte Pangeo. Evidentemente essi non sono altro che il doppio di Dioniso, l'ipostasi umana del Dio. Penteo (2) ed Orfeo sono ambedue lacerati dalle donne; Penteo dalle donne di Tebe, Orfeo dalle donne di Tracia. Naturalmente nella evoluzione posteriore del mito questo elemento fondamentale, e qui per noi di capitale importanza, è stato sopraffatto da altri elementi, che appartengono, si può dire, alla moralizzazione teologica del mito stesso. Avviene così che, attenuatosi ed anche obliteratosi completamente il significato originario, Penteo, Licurgo, Orfeo sono diventati gli empii negatori del culto di Dioniso, che la vendetta del dio punisce col-

(1) V., su questo argomento, E. Fehrle, *Die Kultische Keuscheit im Altertum*, Giessen, 1910 (pp. 9 sgg., 71, 115).

(2) Fonti principali del mito le *Baccanti* di Euripide; Ovidio, *Metamorfosi*, 3, 513. Anche Orazio, *Carm.*, II, 19, 15 associa i due nomi di Penteo e Licurgo.

l'orribile morte (1). Resta in ogni modo per noi assodato il sacrificio umano, la *passione* del Dio che si compie in cielo (Zagreus) e in terra (Penteo, Orfeo, Licurgo).

Anche il culto greco conserva traccia di sacrifici umani che si collegano probabilmente con questo elemento fondamentale della incarnazione umana e della persona umana del Dio. È opportuno qui ricordare il sacrificio che a Tenedo si faceva appunto in onore di Dioniso (2), per cui il sacrificio di un vitello è evidente sostituzione di quello di un fanciullo. E giova anche ricordare il noto sacrificio di Ifigenia, sostituita da una cerva (si confronti il biblico sacrificio di Isacco). Come si vede, nel culto vengono più tardi adibiti a rappresentare il Dio gli animali, suoi *totem*. Importanza ha così nel culto dionisiaco la omofagia (3) e il sacrificio del toro, che ci scopre chiaramente uno dei legami del culto dionisiaco col mitriaco, di cui avremo altrove motivo di occuparci in particolare.

Ma questo carattere del Dio-Uomo si è determinato più chiaramente nella figura di Orfeo, non tanto nei particolari del mito, che presenta anch'esso le sue inconseguenze e le sue contraddizioni (4), quanto per l'alto significato mistico a cui

---

(1) V., a proposito di Penteo nelle *Baccanti* di Euripide: *Euripide, Bacco e le donne,* in *Atene e Roma,* settembre-ottobre 1912, p. 295.

(2) Eliano, *Nat. Animal.*, XII, 34: *τῷ πάλαι ἀνθρωποῤῥαίστῃ Διονύσῳ.*

(3) Vedi Harrison, *op. cit.*, p. 482.

(4) Per es. la versione, per cui Orfeo è nemico del culto

Orfeo è assurto, così da essere considerato come la personificazione di tutto un sistema teologico, che appunto da lui si chiama orfismo.

Anche la tradizione infatti non manca di mettere in rapporto, per mezzo di un motivo teologico e rituale, lo smembramento di Orfeo, operato dalle Menadi, e la divinità dionisiaca (1). Quando si vide in Orfeo il supremo sacerdote di Dioniso si trovò nella sua morte la riproduzione, la *mimesis* della passione del Dio. Così infatti si esprime Proclo (ad Plat. *Polit.*, p. 308): " *'Ορφεὺς ἅτε τῶν Διονύσου τελετῶν ἡγεμὼν γενόμενος τὰ ὅμοια παθεῖν λέγεται τῷ σφετέρῳ Θεῷ* „. Si ha così nel simbolo del sacrificio e della comunione del Dio adombrata la differenziazione del principio solare nelle cose create. Il sacerdote e quindi l'iniziato riplasma per così dire la sua entità, col rinutrirla della sostanza iniziale della vita universa.

Abbiamo così percorsa una specie di gerarchia per cui il principio solare passa dal cielo in terra e trova la sua materiazione nella vita cosmica e nella vita umana in particolare. La materiazione umana si collega direttamente al concetto dell'uomo-dio e cioè del Dio incarnato, del Verbo, del Logos, del Demiurgos, che assume forma umana.

---

dionisiaco (Paus., 30, 7, 9), che è facile spiegare se si pensa che il mito viene elaborato dai poeti i quali non sono a conoscenza delle ragioni teologiche-esoteriche, che determinano lo strazio di Orfeo.

(1) Questo rapporto fu veduto e notato dalla Harrison (op. cit., p. 461), sebbene essa non si sia soffermata sul significato rituale esoterico della lacerazione, per parte delle sacerdotesse del Dio.

La figura tipica e simbolica di questo fatto nella religione dionisiaca è Orfeo.

L'energia solare penetra anche nel sotterra, secondo il concetto elementare della germinazione delle piante, ma risiede anche nel sotterra, secondo il concetto più scientifico del fuoco cosmico centrale. Dioniso è così il Sole dei Morti ed è anche una divinità catactonica. Il mito rappresenta infatti la discesa di Dioniso-Orfeo all'Inferno (1). Finchè il Sole è assente dal cielo (Apollo agli Iperborei = Inverno) vige la forza germinatrice della terra (Dioniso = sole nel sotterra). Così s'interpreta l'alternarsi, ammesso a Delfo (2), delle due potenze divine.

Orfeo diventa il centro, il rappresentante, il simbolo di tutto un sistema teologico, di cui ci siamo studiati di rintracciare i principî fondamentali, ma che si è andato sempre più ampliando e complicando per l'aggiunta di nuovi elementi, elaborati dalla speculazione teologica e filosofica, e in parte anche dalle credenze popolari e da necessità storiche e sociali di varia indole.

---

(1) A questo fatto si collega la liberazione di Ariadne e su questo tipo sono foggiate altre leggende di donne liberate (conviene aggiungere Euridice di Orfeo, poichè Orfeo è l'ipostasi di Dioniso). A questa potenza liberatrice di Dioniso, rispetto alle anime, si appoggiano gli Orfici, per cui, come per gli Egiziani Osiris, Dioniso è il prototipo dell'anima liberata. Così abbiamo Dioniso come Liberatore (*Ἐλευθερεύς* = Liber). A proposito di Dioniso ctonico è opportuno riferire il seguente passo di Harpokrazio s. v. *λεύκη*: " *οἱ τὰ Βακχικὰ τελούμενοι τῇ λεύκῃ στέφονται, διὸ χθόνιον μὲν εἶναι τὸ φυτὸν, χθόνιον δὲ τῆς Περσηφόνης Διόνυσον* ".

(2) V. Plut., *De E*, nel passo studiato.

Un'intera letteratura si va accumulando intorno alla religione orfica, tanto che ai tempi di Euripide si sente già il bisogno di una semplificazione che vorremmo chiamare evangelica, di un ritorno alla religione di Dioniso, nella sua forma semplice e popolare (Baccanti). Ma non spetta a noi qui occuparci di tale argomento, che abbisognerebbe di una particolare trattazione, mentre ci siamo proposti di studiare i canoni fondamentali della religione dionisiaca nel VI secolo, allorchè esso trova nell'orfismo la sua più ampia e verace espressione.

Così non è compresa nei limiti del nostro studio la trattazione del culto dionisiaco sotto l'aspetto della dramatica, che nasce, come è noto, dalla rappresentazione, dalla *mimesis* sacrale e liturgica della passione del Dio, come le sacre rappresentazioni medioevali (illustrino i superstiti Maggi) della passione di Cristo (1).

La passione di Dioniso può essere anche la passione di tutti gli uomini divini, di tutti gli eroi ed anche di tutti gli uomini mortali, flagellati dal dolore. Ben a ragione la tragedia trova il suo prototipo nel Dio straziato, lacerato, consunto (2). La

(1) V. A. D'Ancona, *Origini del Teatro italiano*, Torino, 1891, vol. II, p. 241.

(2) È ben noto quanto si ebbe a disputare sull'origine del nome tragedia, *τραγῳδιά*, ossia il canto del *τράγος*, del capro. Ammesse le interpretazioni da noi proposte, ci pare ovvio riconoscere nel capro la vittima sacrificata come *totem* del Dio, come simbolo della sua lacerazione e consumazione, vittima sostituita al toro che è comune, come si osservò, al culto mitriaco.

Osservazioni profonde e divinatrici, sullo svolgimento della tragedia dal mito, ci presenta Federico Nietzsche, nella

tragedia poggia così sopra una delle verità eterne che solo il poeta, divino interprete, può mettere al contatto diretto delle folle intente.

Il carattere essenzialmente mistico e trascendentale della religione Dionisiaca è per sè stesso spiegazione sufficiente del suo discendere tardo nella mitologia popolare e dello scarso sviluppo che ebbe in esse. Si aggiunga la sopraffazione, per così dire, del carattere teatrale per cui Dioniso è divenuto il rappresentante e il simbolo dell'arte drammatica (informino le Rane di Aristofane). La popolarità di Dioniso, per così dire, si ebbe in un tempo in cui gli spiriti si andavano disavvezzando dalla meditazione dei grandi problemi teologici, e il criticismo filosofico era il naturale compagno dello scetticismo religioso. Avvenne così che all'età di Euripide si sentì il bisogno, in certo qual modo, di redimere e di purificare l'antica religione. Ma ben diverse, come già osservammo, sono le condizioni della religione dionisiaca nel tempo in cui essa si afferma come tale e prende consistenza nella Grecia, e può essere considerato il secolo sesto avanti Cristo.

---

sua mirabile opera sulle origini della tragedia, da noi ricordata. " Noi possiamo con sicurezza affermare „, egli dice (trad. it. cit., p. 107), " che innanzi e sino ad Euripide Dioniso non cessò mai di essere l'eroe tragico e che tutti i famosi personaggi del teatro greco furono soltanto maschere dell'eroe originale, cioè di Dioniso „. E più innanzi (p. 108): " Questo eroe è il Dioniso dei Misteri, è il Dio che prova dentro di sè i dolori dell'individuazione e che fu, come i miti narrano, nella sua infanzia massacrato e tagliato in pezzi. Questa leggenda significa che noi dobbiamo considerare lo stato dell'individuazione come la sorgente prima di tutti i mali „.

Capitolo II.

Origini e periodo di formazione.

§ 1. La Beozia centro antichissimo. – Orchomenos e i Minii. — § 2. La Religione Dionisiaca nella Tracia, Macedonia e Tessaglia.

La Religione Dionisiaca, che presenta relazioni strettissime coll'Oriente Asiatico, fu in vigore nella Grecia nell'età antichissima che si suole, con nome generico, chiamare preellenica e si può ritenere contemporanea alla civiltà mediterranea, determinata a sua volta col nome di Micenea.

Già accennammo al carattere di divinità straniera e importata che è inerente al concetto, per dir così, popolare di Dioniso e alle ragioni che determinarono questo concetto, tra cui ha speciale importanza il parallelismo con divinità semito-asiatiche, resosi in particolar modo evidente nel tempo in cui si volle dar novello vigore alla divinità dionisiaca, simbolo di tendenze e aspirazioni cosmopolite, di fronte alla religione apollinea, prettamente ellenica e particolarmente delfica.

Ma poichè è da ammettere, in ogni modo, che

il culto di Dioniso si trova in Grecia fin dagli inizii remoti della sua storia, noi ci proponiamo qui di studiare la divinità dionisiaca nella sua individualità prettamente ellenica.

Converrà perciò anzitutto indagare, per quanto è possibile, in quali condizioni tale individualità si è elaborata e determinata. È noto come la più antica tradizione consideri la Beozia, quale sede primitiva del culto dionisiaco nell'Ellade; basti pensare al mito che indica Tebe, come città natale del Dio. La nazionalità, per così dire, beotica del Dio presenta a sua volta delle intime relazioni colla Tracia, delle quali dovremo occuparci.

A questo proposito conviene ricordare come esista una tradizione di carattere vetustissimo, la quale, attestandoci l'esistenza del culto di Dioniso ad Orchomenos, lo rappresenta come peculiare della stirpe dei Minii (1). Non occorre qui a noi trattare delle questioni che si riferiscono a questo popolo considerato da alcuni del tutto favoloso (2), come già altrove si disse a proposito dei Pelasgi.

---

(1) V. sull'argomento C. O. Müller, *Orchomenos und die Minyer*, Breslau, 1844. — Omero, *Il.* II, 511; *Odiss.* XI, 284.

(2) V. I. Beloch, *Griech. Gesch.*[2], I, parte 2ª, p. 64, secondo il quale i Minii sarebbero un popolo mitico come altri (Danai, Lapiti, ecc.) e rappresenterebbero in certa qual maniera la pluralizzazione dell'eroe, ossia della divinità (Minias in questo caso). Tale opinione può essere combattuta; nel caso particolare dei Minii vi sono elementi bastanti per ritenere che si tratti di un gruppo gentilizio che ha per centro il culto solare Dionisiaco e rappresenti perciò una antichissima suddivisione etnica, o meglio una specie di tribù con carattere sacerdotale. Si può forse trovare un riscontro colle tribù semitiche, specialmente se si considera che i Minii appar-

Osserviamo qui ancora che quando pure esso fosse imaginario, ha importanza per noi il fatto che la tradizione attribuisce ad una remota e mitica antichità il culto dionisiaco.

Della stirpe dei Minii del resto e del culto dionisiaco, da essi praticato, abbiamo testimonianza fino all'età di Pausania, il quale ci narra (IX, 30, 1) come Silla avesse tolta ai Minii di Orcomeno e donata agli Ateniesi una statua di Dioniso. Qualunque sia la risposta che si debba dare al problema etnico riguardo ai Minii, è certo che essi si presentano, analogamente ai Bessi di Satra, ricordati da Erodoto, come una corporazione sacerdotale, a cui, fin da tempo immemorabile, è raccomandato un culto.

Il culto di Dioniso ci si presenta qui nella sua particolare accezione di Laphistios, al quale si collega la favola del Tessalo Atamante. Laphistion, il nome di un monte della Beozia (1) a nord di Lebadea, è, come appellativo, riferito anche a Zeus (2). Abbiamo però un non dubbio riferimento a Dioniso, in un verso di Licofrone, confermato dal relativo commento di Tzetzes (3). È lecito da

---

tengono, con ogni probabilità, a quelle popolazioni preelleniche di tipo semitico, di cui avremo occasione ancora di occuparci.

(1) Ora monte di Granitza (v. C. Bursian, *Geogr. v. Griech.*, I, p. 235).

(2) Herod., VII, 197.

(3) Lycophr., *Alex.*, 1237: *Λαφυστίας κερασφόρους γυναῖκας*. Come si vede, le Menadi hanno qui senz'altro l'epiteto di Lafistie. Tzetzes così commenta: *Λαφυστίας ὁ Διόνυσος ἀπὸ Λαφυστίου, ὄρους Βοιωτίας· ὅθεν Λαφυστίαι λέγονται αἱ ἐν Μακεδονίᾳ Βάκχαι*. Lo scoliaste ci presenta

ciò dedurre che non è ancora qui avvenuta, per così dire, la differenziazione tra Zeus e Dionysos; nè v'ha dubbio che si tratti qui del Zeus solare cretese preellenico, anzichè del Zeus celeste ellenico, il quale presenta con Dioniso un'identità sostanziale, di cui non è inverosimile riconoscere un riflesso, nella composizione linguistica del nome stesso (1).

Si tratta dunque di una divinità con carattere

---

poi varie interpretazioni, riguardo alle donne *κερασφόρους*. Evidentemente qui si tratta della *μίμησις* sacerdotale del Dio, concepito nella forma taurina, di cui è traccia assai manifesta nel culto di Dioniso in Atene, ove esiste appunto il *βουκόλειον*, di cui si parlerà innanzi.

(1) Esiste, come è noto, una grave controversia intorno alla etimologia di Dionysos; v. a questo proposito l'articolo del KERN, in PAULY-WISSOWA, *Reallex.* Il Kern accetta le conclusioni del Kretschmer il quale, ammettendo l'origine tracia del nome di Dionysos, lo spiega come *Διὸς νῦσος*, ove *νῦσος* è appunto parola tracia che significa figlio (*νῦσα* = *νύμφη*, *κόρη*). Il Preller-Robert (*Griech. Mytol.*, I, 644) ammette l'etimologia per cui Dionysos sarebbe il Zeus di Nisa, e cita il passo di Aristide, I, p. 49 (ed. del Dindorf, Lipsia, 1829), per cui Zeus e Dioniso sono la stessa cosa (*αὐτὸς ὁ Ζεὺς εἴη ὁ Διόνυσος*), come pure la espressione *Ζεὺς Βάκχος* che si legge in una iscrizione di Pergamo, *C. I. Gr.*, 3538. Esiste poi anche la forma eolica *Ζόννυσος* in luogo di *Διόνυσος*.

La identità sostanziale tra Dionisos e Zeus resta dimostrata comunque, quale che sia la interpretazione etimologica che si voglia accettare. Se noi accettiamo la interpretazione del Kretschmer, che pare la più verosimile, si tratta della identità del padre col figlio, che ha riscontro anche nel sistema trinitario della religione cristiana. Dionysos rappresenta appunto, rispetto al Zeus solare, la funzione di figlio e quindi di *λόγος*, come già a suo luogo si è osservato. Notevole è anche a questo proposito l'espressione,

essenzialmente solare (1). È da ricordarsi ancora come nella stessa Orchomenos si celebrasse una festa trieterica in onore di Dioniso Agrionio, che prendeva appunto il nome di Ἀγριώνια. In essa si conservava il costume che il sacerdote del Dio inseguisse colla spada sguainata una vergine appartenente alla stirpe Minia e che raggiungendola potesse anche ucciderla. Sebbene in tempi posteriori si cercasse di evitare una tale uccisione, tuttavia se ne verificò un caso ai tempi di Plutarco (2). Tale sacrificio richiama naturalmente quello di Atamante che si riferisce a Zeus Laphistios e che risponde in parte allo stesso principio (3).

---

riferita dal Kern, che si trova in una iscrizione vascolare, in cui Dioniso è chiamato Διὸς φώς. Ricordiamo anche, a proposito dell'identità di Zeus solare con Dioniso, un passo dei Saturnali di Macrobio (*Fragm. Phil. Graec.* del Mullach, vol. I, fr. VII): ἀγλαὲ Ζεῦ, Διόνυσε Ἥλιε παγγένετος.

(1) Notiamo che J. Harrison (*Themis*, Cambridge, 1912, p. 30), pure movendo da altri principii, stabilisce un paragone fra la nascita di Dioniso e la nascita di Zeus Cretese, che è appunto il Zeus Solare. Secondo l'A. citata, il culto Cretese dei Cureti e la religione Tracia di Dioniso sono la stessa cosa.

(2) *Quaest. Graec.*, 38, 112; vedi C. O. Müller, *Orchomenos und die Mynier*, p. 161.

(3) Si tratta evidentemente anche qui, come altrove osservammo (v. Introduzione), dell'ostia, della vittima del Dio, e quindi del Dio stesso, nella ipostasi umana, che subisce la passione umana, ossia della individuazione e successivamente della consumazione, a cui si aggiunge qualche volta la differenziazione nella pluralità (Penteo, Orfeo, Atteone, ecc.). Nel caso particolare delle Agrionie vi è probabilmente adombrato anche un concetto genetico: il sacrificio della vergine: il principio femminino che si immola al principio masco-

È in queste condizioni adunque che la individualità teologica di Dioniso ci si presenta in relazione assai stretta coi paesi del Nord, colla Tracia e colla Macedonia specialmente.

Le tradizioni intorno ai Minii di Orchomenos, a cui accennammo sopra, hanno, sotto questo rispetto, una speciale importanza, appunto per gli stretti legami che essi presentano coi popoli del settentrione. Secondo Strabone, Orchomenos, dopo di avere goduto di una grande potenza e prosperità e della supremazia sulla Beozia e sulla stessa Tebe, sarebbe stata occupata dai Beoti, reduci dalla Tessaglia e posseduta da loro (1). La immigrazione Tessalo-Beota avrebbe perciò posto fine all'imperio dei Minii. La tradizione ci parla anche di Traci-Beoti che avrebbero esteso il loro dominio al sud della catena dell'Emo, con indeterminati confini sopra tutta la Tessaglia fino all'Attica, avrebbero abitato nei dintorni di Delfo e sarebbero stati immediati confinanti dei Minii di Orcomeno, fino a che la potenza dei Minii sarebbe stata in pericolo per cagione dei Traci (2).

---

lino. In uno stadio primitivo di esoterismo solare, si può vedere adombrato il raggio solare che ferisce e feconda, genera e distrugge in pari tempo (cfr. il mito di Semele).

(1) Strabone, IX, 2, 3, 54; X, 2, 26, 23. È notevole che Strabone prima dell'occupazione beotico-tessala chiama gli Orcomenii Achei Pontici, il che ricondurrebbe anche per altre vie a identificare i Minii con quelle popolazioni che si collegano strettamente colla civiltà Micenea di fondo semitico. V., a proposito di Orchomenos, R. Dussaud, *Les civilisations préhelléniques dans le bassin de la mer Égée*, Paris, 1914, p. 181 sgg.

(2) V. C. O. Müller, op. cit., pp. 370-383.

Comunque sia di questi remoti avvenimenti, la cui tradizione non presenta dati sufficienti per una determinazione cronologica, importa qui rilevare ciò che solo è lecito dedurre da essa, e cioè che l'elemento Tracio presenta una strettissima relazione coi Minii Orcomenii.

Erodoto ci attesta appunto che il culto di Dioniso è originario nella Tracia (1), ed ha occasione in un altro luogo (VII, 110), di parlare più diffusamente del tempio, del culto e di un oracolo di questa divinità a Satra, nelle valli e fra le montagne, quasi impraticabili, del Pangeo. Gli abitanti di Satra, riferisce lo storico (VII, 111), non furono, per quanto io so, soggetti a nessuna dominazione, ma soli fra i Traci fino al mio tempo rimasero sempre liberi. Abitano alti monti coperti di svariate foreste e di neve e sono bellicosissimi. Sono essi che posseggono l'oracolo di Dioniso. Questo oracolo è situato su monti altissimi; sono i Bessi di Satra quelli che nel tempio interpretano gli oracoli ed è una donna che dà le profezie, come a Delfo, e non è più involuta di essa (*Καὶ οὐδὲν ποικιλώτερον*).

La notizia sull'isolamento e la indipendenza dei Bessi è, come si vede, un elemento prezioso in questa tradizione, il quale ci garantisce del carattere genuino e primitivo della istituzione. Del resto le testimonianze della religione dionisiaca nella

(1) *Θεοὺς δὲ σέβονται μούνους τούσδε, Ἄρεα καὶ Διόνυσον, καὶ Ἄρτεμιν* (Herod., V, 7). V. anche Plinio, *N. H.*, XVI, 62: " Hedera Liberi Patris et nunc adornant tyrsos galeasque ac scuta in Thraciae populis in solemnibus sacris ". Cfr. Lobeck, *Aglaophamus*, p. 289.

Tracia, specialmente sul suo carattere mantico (v. p. es., Paus., IX, 30, 9: *τοῦ Διονύσου μάντευμα ἐκ Θράκης*), abbondano nell'antica tradizione (1). Nè mancano le notizie del culto Dionisiaco nella Macedonia. Nel passo già citato di Licofrone si ha l'accenno ad una località sulle vette del Cisso, chiamata Recelo nella Macedonia, ove esisteva, come si vede, il culto di Dioniso Lafistio (2); si può dunque stabilire una identità sostanziale tra il Zeus Laphistios ed il Dioniso della Tracia, della Macedonia e della Beozia, il quale ultimo ha il suo centro principale in Orchomenos, presso la casta sacerdotale dei Minii. Pare dunque lecito dedurre, in certa qual maniera, l'itinerario della immigrazione del culto dionisiaco, attraverso la Tracia, la Macedonia, la Tessaglia, la Beozia, non escludendo, come è naturale, le vie marittime.

Se non che noi non oseremmo affermare che si sia determinata durante questo percorso, prima del suo avvento nella Beozia, la sua individualità ellenica, la sua specializzazione nelle pure molteplici e svariate note caratteristiche, per cui riconosciamo la divinità dionisiaca. Si potrebbe anzi dire che ancora nella Beozia, nella età antichissima si

---

(1) Si può vedere per questa tradizione Lobeck, *Aglaophamus*, p. 289 sgg.; C. O. Müller, *Orchomenos und die Mynier*, p. 375; Harrison, *Prolegomena*, p. 368. Vi è nel teatro Eschileo tutto un ciclo di tragedie perdute, che si potrebbe chiamare Dionisiaco (Semele, Penteo, Baccanti, Edonii, Bassaridi, i Giovani, Licurgo, le nutrici di Dioniso). Fra queste gli Edonii (v. framm. in Eschilo, ediz. Didot, p. 178) trattano appunto del mito tracio in colleganza con Licurgo re degli Edonii, popolo della Tracia.

(2) V. lo scolio relativo di Tzetzes.

trova qualche cosa di fluttuante in queste individualità della teologia solare, così che nei miti locali le figure di Zeus e di Dioniso si confondono e spesso si identificano (1).

In questa forma primitiva, Dioniso non è altro che la divinità solare preellenica, da identificarsi col Zeus solare Cretese (2).

Ad Orcomeno che si può ritenere, come dicemmo, il primitivo centro ellenico, ove si compie la ellenizzazione della divinità dionisiaca, sono collegate Leibetra nell'Elicona e Delfo nella regione del Parnaso (3).

---

(1) V., a proposito di Zeus Laphistios e di Dionysos Laphistios, C. O. Müller, *op. cit.*, pp. 158, 168.

(2) Si ricordi a questo proposito quanto si è osservato (p. 29, n. 1) a proposito dell'etimologia del nome di Dionysos.

(3) V. Paus., IX, 30. Cfr. C. O. Müller, *op. cit.*, p. 375. Leibetra, sede di un culto orfico, appare tuttavia collegata con un oracolo dionisiaco della Tracia: *ἀφικέσθαι δὲ τοῖς Λειβηθρίοις παρὰ τοῦ Διονύσου μάντευμα ἐκ Θρᾴκης.*

Capitolo III.

Delfo.

§ 1. Relazioni colla Tracia. — § 2. Dioniso e la mantica delfica. - Il Tripode. - Il Pitone. — § 3. La tomba di Dioniso a Delfo. - La morte del Dio solare. - L'omfalos. - Il Santo Sepolcro. — § 4. La omofagia orfica. - Zagreus. - Orfeo. — § 5. Orfeo Tracio, ipostasi umana di Dioniso. — § 6. La religione Dionisiaca eretta a sistema dell'Orfismo.

Che Delfo sia stata primamente e principalmente un centro di religione dionisiaca, potrebbe risultare da quanto siamo venuti osservando, a proposito dei contatti colle popolazioni che ben possiamo chiamare Tracio-Beotiche della Grecia centrale e di Orcomeno in particolare, ed a proposito anche del carattere mantico, peculiare della religione dionisiaca tracio-beotica, quando anche non possedessimo delle testimonianze dirette che affermano e confermano un tale fatto.

Ricordiamo anzitutto come avesse precisamente il nome di Trachidi (*Θρακίδαι*) una illustre stirpe nobiliare della città di Delfo (1), il che ci ricon-

(1) Diod., XVI, 24, 3. Vi è, come è noto, nella critica moderna una corrente avversa alla valutazione storica di questa

duce direttamente alla identificazione di cui sopra abbiamo parlato col culto delfico e il culto traciodionisiaco. È noto come anche la leggenda tessala di Deucalione trovasse una sua localizzazione nella regione del Parnasso e fosse collegata con Delfo (1). Ora appunto i Deucalionidi, un collegio di cinque sacerdoti detti *Ὅσιοι*, ossia i Santi, secondo una tradizione, conservataci da Plutarco (2), offrivano di quando in quando un sacrificio segreto a Dioniso, nel tempio di Apollo Delfico.

Una esplicita testimonianza intorno a Dioniso Delfico ci viene offerta dallo scoliaste di Pindaro nella *ὑπόθεσις Πυθίων*, ove, a proposito della venuta di Apollo a Delfo, si afferma che dal tripode profetico primamente dava responsi Dioniso (*ἐν ᾧ πρῶτος Διόνυσος ἐθεμίστευσε*). Non si può dunque negare che esistesse intorno a questo fatto una tradizione sacrale, sebbene, per ragioni di cui dovremo occuparci, essa non fosse la più divulgata. Se non che il passo dello scoliaste Pindarico (3) è, a mio avviso, di tale importanza che ci

---

tradizione che è relegata senz'altro fra le leggende con argomenti tuttavia discutibili. Vedasi, per es., Beloch, *Griech. Gesch.*, I, p. 79 e nota 1.

(1) Gruppe, *Griech. Mytolog.*, pp. 97 e 106; Preller Robert, *Griech. Mytol.*, p. 84.

(2) *Quaest. Graec.*, 9: *Πέντε δὲ εἰσιν Ὅσιοι διὰ βίου, καὶ πολλὰ μετὰ τῶν προφητῶν δρῶσιν οὗτοι καὶ συνιερουργοῦσι, ὅτε γεγονέναι δοκοῦντες ἀπὸ Δευκαλίωνος.* Essi sarebbero originarî di Lykorea, situata in posizione elevata sul Parnaso, donde sarebbero discesi a Delfi. V. Bouché-Leclerq, *op. cit.*, III, p. 50.

(3) Boek, *Pindarus*, vol. II, parte I, p. 297, *Scholia pythica*:

converrà qui riferirlo, traducendo letteralmente il testo greco: " Apollo venne quindi all'oracolo, dove aveva vaticinato prima la Notte, quindi Themis. Pitone allora era signore del tripode profetico, nel quale per primo vaticinò Dioniso. Apollo uccise il serpente Pitone e istituì l'agone Pitico ".

È lecito qui riconoscere una redazione, per così dire, canonica del mito, frutto di una speculazione teologica, intorno alla cui provenienza, per quanto si riferisce alla tradizione dello scoliaste, vano sarebbe qui esporre delle congetture, per mancanza di dati a cui appoggiarle. Tale redazione, elaborata senza dubbio dai teologi delfici, potrebbe pertanto esprimersi in questi termini: " La mantica sarebbe stata esercitata a Delfo primamente da due divinità telluriche: la Notte e Themis (1), ambedue rispondenti ad una concezione notturna (anti-solare) della divinità. La espressione usata ripetutamente dallo scoliaste a proposito del tripode " nel quale prima vaticinò Dioniso (*ἐν ᾧ πρῶτος Διόνυσος ἐθεμιστεύσε*) " ci riconduce appunto a Dioniso solare, che sarebbe stato il portatore del tri-

---

εἶτα ἔρχεται (scil. Apollo) *ἐπὶ τὸ μαντεῖον, ἐν ᾧ πρώτη Νὺξ ἐχρησμώδησεν, εἶτα Θέμις. Πυθῶνος δὲ τότε κυριεύσαντος τοῦ προφητικοῦ τρίποδος, ἐν ᾧ πρῶτος Διόνυσος ἐθεμίστευσε, καὶ ἀποκτείνας τὸν ὄφιν τὸν Πυθῶνα ἀγονίζεται τὸν Πυθικὸν ἀγῶνα*, etc. Cfr. poco più innanzi: *Δάκτυλον ἀπὸ Διονύσου, ὅτι πρῶτος οὗτος δοκεῖ ἀπὸ τοῦ τριπόδος θεμιστεῦσαι.*

(1) Che la Notte sia identificabile colla Terra, in relazione al concetto delle tenebre sotterranee, è cosa facilmente dimostrabile. Per la identificazione di Themis colla Terra e colla Notte v. Gilbert, *op. cit.*, p. 288; Harrison, *Themis.*

pode (1) e avrebbe introdotta a Delfo la religione e quindi la mantica solare. Ma il Pitone, ossia il Drago, il figlio della terra, si impadronì del tripode (2).

Lo scoliaste non ci riferisce quello che avvenne, in seguito a ciò, di Dioniso, per narrarci tosto come Apollo uccise il drago, dal che conseguì la signoria Apollinea sul tripode delfico. Noi possediamo tuttavia una tradizione che ben potrebbe servire di integramento a quella riferitaci dallo scoliaste (3), secondo la quale Dioniso avrebbe trovato la morte a Delfo. Nella tradizione si associa l'episodio dell'inseguimento di Licurgo e della fuga di Dioniso dalla Beozia. Noi abbiamo tuttavia motivo di credere che questa tradizione, sorta in

(1) Il Wieseler, nella sua nota opera *Ueber den Delphischen Dreifuss*, distingue tre specie di tripodi delfici: il tripode per l'oracolo, i tripodi votivi, i tripodi tavole (mense delfiche). — Il tripode del primo tipo, munito di caldaia, strumento e simbolo nello stesso tempo della divinazione, raffigura probabilmente in senso esoterico il disco solare: la caldaia del mondo retta dal ternario (tripode) e quindi il mondo stesso nella sua accezione solare, in quanto il Sole, fattore di vita, contiene in potenza l'universo. Cfr. Introduzione, p. 16, nota 1.

(2) *Πυθῶνος κυριεύσαντος προφητικοῦ τριπόδου.*

(3) La notizia è in Johannes Malela, *Chron.*, L. II, p. 17, e quasi colle stesse parole in Cedrenus, *Compendium historicarum*, p. 24. Cfr. Lobeck, *Aglaophamus*, vol. I, p. 572. Johannes Malela, o Malala, e Georgios Kedrenos sono, come è noto, scrittori cristiani apologetici dell'età bizantina, intorno ai quali abbiamo scarse notizie; vedasi Krumbacher, *Gesch. d. Byz. Litteratur*, 2, München, 1897, pp. 225, 368.

un'età relativamente tarda, sia piuttosto effetto di speculazioni e combinazioni erudite su dati di fatto preesistenti, la cui interpretazione sacrale ed esoterica, non essendo divulgata, ma limitata a pochi iniziati (1) andò oscurandosi e spesso anche del tutto obliterandosi, nelle età successive. A noi importa qui rilevare il fatto che a Delfo si mostrava la tomba di Dioniso. " È dato vedere — si legge nel passo citato di Giovanni Malala — la tomba di Dioniso, presso l'Apollo aureo „ (2). E di più sappiamo da questa stessa tradizione che tale tomba era considerata come un tumulo (*σόρος*), come una pietra sepolcrale (*βάθρον*) (3) e che essa veniva anche identificata col famoso omphalos (4). Non è per ora il caso di addentrarci nelle questioni che si accumulano intorno a questo misterioso elemento della religione ellenica (5), ci basti qui notare come

---

(1) Si tratta qui evidentemente, come per il noto passo dell'*Iliade* (VI, 30), della trasformazione che il mito divino ha subìto nella forma eroica-umana. Per questo Dioniso è il verbo solare incarnato, secondo una forma immanente a tutte le religioni, è il Dio-uomo che subisce la sua passione umana, la quale termina colla morte.

(2) *Ἔστιν ἰδεῖν τὴν ταφὴν αὐτοῦ* (scil. *Διονύσου*) *παρὰ τὸν Ἀπόλλωνα τὸν χρυσοῦν.*

(3) E anche come una fossa, qualora si voglia leggere *Βόθρον*, non accettando l'emendamento di tale parola nei testi. V. i passi in Lobeck, *Agloophamus*, p. 572 sgg.; vedi anche Gruppe, *Griech. Mytol.*, p. 1433, nota 9.

(4) Tatianus, *Adv. Gr.*, VIII, p. 40, Otto: *ἐν τῷ τεμένει τοῦ Λητοΐδου καλεῖταί τις ὀμφαλός, ὁ δὲ ὀμφαλὸς τάφος ἐστὶ Διονύσου.*

(5) Il Gruppe (*Griech. Mytol.*, p. 1433, nota 9) esclude, sull'autorità del Rohde, che la tomba di Dionysos si trovasse sotto l'omphalos. Se non che l'argomentazione del Rohde

tale identificazione ci dia il diritto di collegare, anche in questo caso, la religione dionisiaca ai concetti più remoti e profondi della sapienza e della tradizione sacrale, che mettono capo alle radici, per così dire, dell'*ethnos* (1). E ci permette ciò in pari tempo di dare un'importanza secondaria all'epi-

---

(*Psyche*, I, 3ª ediz., p. 132 e nota 2) non pare condurre in modo assoluto a questa negazione. Anzitutto che l'*ὄμφαλος* sia considerato dalla maggior parte della tradizione come la tomba del Pitone è, dopo quanto osservammo, un argomento affermativo, anzichè negativo. Vedemmo infatti come il Pitone fosse stato ucciso da Apollo, dopo che esso aveva sopraffatto il Dio Solare (Dioniso). La vicenda di queste morti e resurrezioni, in senso esoterico, trova, si può dire, il suo centro nell'omphalos, il sacro ombelico della madre terra, l'adito per eccellenza al regno dei morti.

Il fatto poi che il solo Taziano (l. cit.) ci attesti l'esistenza di questo sepolcro del Dio non deve sorprendere, se consideriamo quanto già dicemmo a proposito dell'oscuramento dell'antichissima religione dionisiaca, sopraffatta a Delfo dall'Apollinea. In sostanza, che l'*ὄμφαλος* potesse essere considerato come il tumulo del Dio Solare noi avremo ragione di argomentarlo, anche se non fosse giunto fino a noi, nella notizia di Taziano, questo rottame della tradizione, emerso dal naufragio nell'immenso mare del tempo.

Comunque la tomba di Dioniso a Delfo diventa anche il simbolo della sua natura ctonica e catactonica. Il Sole in terra diventa anche il Sole del sotterra, quindi il Sole dei morti.

Ricordiamo l'esistenza di una leggenda per cui dopo l'uccisione di Dioniso fatta dai Titani, Zeus avrebbe ordinato ad Apollo di trasportare a Delfo i resti del figlio. Clem. Alex., *Protrept.*, II, 18: *Ὁ δὲ* (Apollon), *οὐ γὰρ ἠπείθησε Διί, εἰς τὸν Παρνασσὸν φέρων κατατίθεται διεσπαρμένον τὸν νεκρόν.*

(1) L'omphalos rappresenta naturalmente un culto betilico. È la pietra sacra che chiude la porta dell'al di là, la porta

sodio della persecuzione di Licurgo, a cui si riferisce, come vedemmo, la tradizione posteriore e deformata della leggenda popolare, ossia del mito, nel senso vero e proprio della parola, che tanto dista dalla religione.

Come infatti non sentire la incoerenza, la discontinuità del rapporto tra il Dioniso della favola di Licurgo, fuggitivo dalla Beozia per la persecuzione di un uomo, disceso al grado di un eroe mitico, e il suo sepolcro a Delfo, sotto l'omphalos sacrosanto, al centro dell'universo, sulla misteriosa soglia del sotterra, al varco dell'invisibile? E come spiegare d'altra parte la tradizione sopra riferita dello scolio Pindarico (1), secondo la quale il Pitone, il Drago che fu ucciso da Apollo, sarebbe stato in possesso del tripode, da cui prima vaticinava Dioniso? Pare

---

dell'Hades, la pietra sepolcrale del Sole. È verosimile che, nella sua discesa agli inferi, il Sole si ritenesse passato per quella via.

Dell'omphalos tratta ampiamente Harrison, in *Themis*, p. 396 sgg., considerandolo come il tumulo funerario a Delfi del Pitone, ossia del sacro drago. Esso ha forma d'uovo: è un uovo marmoreo che sormonta un sepolcro. — E qui converrebbe richiamarci all'altra identificazione che si può fare dell'omphalos col fallos. Il fallos divino contiene in potenza tutta la forza genetica, i germi di tutte le vite: è veramente in questo senso l'*uovo del mondo* nella sua forma androgina. Analogo è il concetto del sacro obelisco. L'obelisco bendato è il simbolo di Apollo Aguieus. Harpocration s. v. così lo descrive: *Ἀγυιεὺς δέ ἐστι κίων εἰς ὀξὺ λήγων, ὃν ἱστᾶσι πρὸ τῶν θυρῶν· ἰδίους δὲ εἶναι φάσιν αὐτοὺς Ἀπόλλονος, οἱ δὲ Διονύσου, οἱ δὲ ἀμφοῖν.*

(1) Eschilo, al principio delle *Eumenidi*, accenna alle stesse divinità dello scolio citato, escluso Dioniso. Il passo delle *Eumenidi* ha del resto poca importanza per noi, come

ovvio dedurre che il Drago se ne fosse impadronito, uccidendo Dioniso. La morte di Dioniso sarebbe dunque da riferire a questa sopraffazione di una forza delle tenebre, operata dal Dio solare, che è sospinto nelle regioni del sotterra e discende così nel regno dei morti. L'Omphalos è così divenuto il segno del Santo Sepolcro del Dio solare, di Helios-Dionysos sopraffatto, ma non estinto, dal Drago notturno, dal Pitone figlio della Terra, il quale risorge in Helios-Apollon (1), uccisore a sua volta del Pitone. Vinte definitivamente le forze tenebrose, Apollo riafferma la religione solare e stabilisce il suo regno in Delfo.

Non mi pare arrischiato supporre che tale concezione stesse alla base della teologia delfica e che ne sia un tardo e lacunoso frammento la tradizione, conservataci dallo scoliaste di Pindaro, che abbiamo esaminata. Apollo, il cui nome passò dalla funzione di appellativo a quella di sostantivo, stette a indicare, indipendentemente da Helios, il Dio solare per eccellenza, tanto da essere, nell'età storica, il Dio sovrano di Delfo.

Ritorniamo al sepolcro di Dionysos e cioè al principio della uccisione del Dio solare, che ebbe un

---

appartenente ad un'opera di poesia e non di teologia e composta in un'età in cui Dioniso era già quasi stato scalzato dalla religione ufficiale Apollinea, mentre pur si tentava (ciò che farà più tardi e con maggior zelo Euripide) di reintegrarlo.

(1) Cfr. *La lotta fra Heracles e Apollo per il tripode delfico*, p. 183, specialmente per ciò che riguarda Apollo Pizio, considerato come divinità ctonica e identificato col Pitone.

così largo sviluppo nella teologia orfica (1). Basta qui accennare ad uno dei canoni fondamentali della mistica orfica che è appunto la omofagia (2), a cui tien dietro la rinascita del Dio, che trova il suo simbolo, ossia la sua espressione esoterica mistica in Zagreus (3). È evidente che anche di un tale principio o meglio di una tale dottrina, intorno alla divinità solare dionisiaca, si riconosca autore o piuttosto divulgatore fra gli uomini il maestro di essa: Orfeo.

Non è qui naturalmente còmpito nostro occuparci *ex-professo* di Orfeo, che offre, pur considerato in sè e per sè, argomento a vastissime indagini, che toccano molteplici problemi e di varia natura.

Importa particolarmente al nostro argomento il fissare l'attenzione sul fatto che la tradizione è concorde nel riconoscere Orfeo originario della Tracia, come vedemmo precisamente essere Dioniso. Nè mancano testimonianze esplicite che affermano in modo preciso i riti orfici, come originari della Tracia (4). Orfeo ha dunque la stessa patria

---

(1) Macrobio, *Sat.*, I, 18: "In Thracia eundem haberi Solem atque Liberum accepimus, quem illi Sebadium noncupantes magnifica religione celebrant ut Alexander scribit „. Cfr. Lobeck, *Aglaoph.*, p. 296.

(2) Ossia la morte per mezzo della lacerazione, seguìta anche dalla manducazione, la quale naturalmente ha il suo particolare significato esoterico. V. Introduzione.

(3) V. su questo argomento J. Harrison, *Prolegom.*, p. 479; sulla seconda nascita di Dioniso v. L. Dyer, *Studies of the Gods in Greece at certain Sanctuaries recently excavated*, London, 1891, p. 163.

(4) Strabone, X, p. 470.

della sua divinità Dionisos e noi non esiteremo anzi a identificarlo colla divinità stessa, in quanto ne rappresenta la ipostasi umana e perciò la incarnazione. Orfeo non è altro che il Dio solare (1) fatto uomo. Tutto quanto si riferisce intorno alla sua individualità non è meno avvolto nel mistero e nel mito, non è meno meraviglioso e trascendentale di quanto riguarda il Dio stesso. E poichè è facile riconoscere, come dicemmo, in lui l'ipostasi umana del Dio, ci pare naturale ravvisare in questa il centro, intorno a cui la religione del Dio si è per così dire raccolta e sistemata. La speculazione teologica accumula in processo di tempo i suoi prodotti intorno al personaggio divino, che viene poi rappresentato come il rivelatore e l'organizzatore della religione stessa.

Quanto alla personalità umana, alla esistenza reale di Orfeo, sorgono naturalmente innumerevoli questioni, risolte in disparate maniere, come anche a un dipresso per tutti i fondatori di religioni, nè manca a tale proposito l'opinione che Orfeo sia realmente vissuto (2). Tale questione non ha del resto

---

(1) Non manca nella tradizione sacrale il riferimento anche alla divinità solare Helios in senso astratto, la quale è stata occasione della identificazione di Orfeo con Apollo, in quanto si è preferito di riconoscere più tardi, per le ragioni cui già accennammo, la divinità solare in Apollo. Cfr. HARRISON, *Proleg.*, p. 461 (*Hipoth. ad Orph. Lithika*).

(2) Così CONONE, *Narrationes*, 45. In questo luogo e presso Suida si ha l'esplicita testimonianza che Orfeo sia stato un re; Strabone, VII, frg. 17, 18, 19, ce ne indica la patria e la schiatta (cfr. HARRISON, p. 469). A proposito dell'esistenza di Orfeo, e in generale per tutto ciò che lo riguarda, vedasi l'importante articolo del Gruppe in *Roschers-Lexichon*.

per la scienza della religione un'importanza principale. In ogni sistema religioso, giova ripeterlo, all'ipostasi umana della divinità, al Dio uomo, si fa corrispondere un individuo umano realmente esistito, come rivelatore o maestro o profeta di verità soprannaturali. Informino Budda, Zarathustra, Mosè, Cristo e in parte anche Maometto. E non è certo impresa facile il discernere, in tali sistemi, quale possa essere stato il nucleo primitivo.

Ritornando all'oggetto speciale delle nostre ricerche, mi pare che sia lecito, dopo quanto osservammo, riconoscere, limitando la questione alla religione dionisiaca in senso prettamente ellenico, che essa ricevette nella dottrina orfica organismo e sistema. Anche nella sua forma più antica essa deve essere necessariamente concepita come il frutto di una speculazione teologica e di una elaborazione sacerdotale, in quanto le sono collegate pratiche di culto e di riti. E poichè crediamo di avere addotto le prove per cui ci par lecito affermare che a Delfo la individualità Dionisiaca avesse acquistata, per così dire, la sua consistenza e la sua determinazione specifica, avuto riguardo alla religione greca, non esiteremo a riconoscere appunto nei teologi delfici gli organizzatori di questa religione nella forma precisamente dell'orfismo: come Dioniso Tracio, così Orfeo Tracio diventa Ellenico pel tramite di Delfo. Avviene così che la religione Dionisiaca irraggia per così dire da Delfo su tutta la Grecia, sotto la forma dell'Orfismo.

Capitolo IV.

Atene.

§ 1. La religione Orfico-Dionisiaca ad Atene e a Delfo. - Remotissimi vincoli sacrali tra Atene e Delfo. — § 2. Il peana delfico a Dioniso. — § 3. Dioniso e la religione eleusina. - Jacco.

Atene, come è noto, fu uno dei centri principali in cui la religione dionisiaca, sotto la forma dell'Orfismo, si stabilì e si affermò specialmente. Ma prima di studiare nei suoi varî aspetti questo fenomeno religioso e di determinare perciò quali vincoli sacrali, dall'età più remota fino al tempo di cui trattiamo, possano essere esistiti tra Delfo ed Atene, ci conviene determinare, per quanto è possibile, l'aspetto della religione orfico-dionisiaca a Delfo. Non possediamo testimonianze d'autori che si riferiscano a diretti rapporti tra Orfeo e Delfi, nè ciò può essere, *a priori*, considerato come una prova negativa, non solo per la ovvia considerazione del molto che fu perduto nel materiale della tradizione, ma anche per la qualità di tal materiale che, riferendosi alla segreta sapienza dei sacerdoti, è in così scarsa misura e più per via di

indizî che di informazioni concrete e di documenti, pervenuto fino a noi.

Che vi fossero tradizioni e leggende delfiche riferentisi ad Orfeo, si dovrebbe dedurre, secondo il Maas (1), da un passo di Pausania (X, 30, 6), ove si descrive una pittura di Polignoto, esistente a Delfi, che raffigurava Orfeo e Patroclo. Certo, quando anche tale documento non sia da trascurare, esso rappresenterebbe ben poca cosa nella mancanza di testimonianze a cui accennammo, se di tali elementi soltanto potesse e dovesse giovarsi il ricercatore di scienza sacrale. Giustamente il Gruppe (2) dà qui importanza piuttosto alle relazioni che già per parte nostra mettemmo in evidenza, tra Orfeo e il Dioniso delfico col sacerdozio dei Trachidi. La relazione del culto Dionisiaco coll'Orfico e dell'Elicona, che qui il Gruppe stesso opportunamente dimostra, deve a tale proposito essere considerata.

Riconosciuto lo stretto legame fra la religione Dionisiaca e l'Orfismo, riconosciuto anzi che l'Orfismo altro non è in ultima analisi che la religione di Dioniso ridotta a sistema, ha per noi speciale importanza un documento che alla religione Dionisiaca particolarmente si riferisce, sebbene la sua redazione appartenga ad un'età posteriore a quella da noi presa a studiare. Si tratta del peana delfico a Dioniso, venuto alla luce dagli scavi di Delfi, e di cui è riconosciuto autore un Philodamos di Scar-

(1) *Orpheus*, p. 187 (citato dal Gruppe).

(2) Nell'articolo " Orpheus „ del *Roschers-Lexichon*.

pheia, città della Locride Epicnemidia, e illustrato da Enrico Weil (1). Esso è da collocare nell'ultimo terzo del quarto sec. a. Chr. (2), ma è tuttavia lecito a noi, prescindendo sotto un certo punto di vista dalla sua situazione cronologica, che potrà fornire argomento ad altri studi, valerci degli elementi tradizionali in esso contenuti, che sono senza dubbio preesistenti e messi a profitto dal poeta nella prima parte del componimento. Ed è appunto di questa prima parte che noi vogliamo occuparci (3).

In essa si trova esposta a rapidi tocchi una ver-

---

(1) V. *Bulletin de correspondence hellénique*, Paris, 1895, pp. 393-418. — V. anche Diels, *S. Ber. Akad.*, Berl., 1896, p. 457.

(2) Il Weil, in base all'indagine delle circostanze storiche che lo accompagnano, crede di potere approssimativamente assegnarne la composizione all'ultimo terzo del IV secolo.

(3) Diamo qui, tradotte sul testo del Weil, le prime cinque strofe che interessano il nostro argomento:

1. Vieni qui, o evio, ditirambico Bacco, portatore del tirso, o braita, o bromio, vieni a questa sacra festa di primavera.
   Evoè, o Bacco, Evoè, o Peane.
   Te generò a Giove nella felice Tebe, Tione dalla bella prole. Tutti gli astri danzarono intorno, tutti i mortali si rallegrarono al tuo nascere, o Bacco.
   Evoè, o Bacco, Evoè, o Peane.
2. Allora sì che baccheggiò la famosa terra di Cadmo e il golfo dei Minii e Augia dai bei frutti.
   Evoè, o Bacco, Evoè, o Peane.
   E fu tutta piena di danze la sacra felice terra di Delfo, risonante di inni. E tu, o Dio, mostrando alla città la tua persona, ti fermasti nelle pieghe del Parnaso, colle delfiche fanciulle.
   Evoè, o Bacco, Evoè, o Peane.
3. E agitando colla mano la tazza spumante, spinto

sione del mito dionisiaco, ossia la storia del Dio dalla sua nascita fino alla sua ammissione fra gli Dei Olimpici. Il Dio coll'epiteto di Braita (1) e di Bromio è considerato come nativo di Tebe, figlio di Zeus e di Tione, ed è invocato col nome di Bacco e di Peane (*ὦ Βάκχ' ὦ Παιάν*). Con eccitato movimento lirico si narra la gioia della terra

---

dall'entusiasmo divino, venisti ai fioriti recessi di Eleusi.
Evoè, o Bacco, Evoè, o Peane.
Qui tutto il popolo della terra ellenica ti chiama Jacco, caro agli epopti novennali delle sacre orgie, tu che schiudi nell'Ade * il porto degli umani travagli.
Evoè, o Bacco, Evoè, o Peane.
4. Nei cori che durano tutta la notte
[*lacuna*].
5. Volgendoti quindi dalla felice terra di Telxinoe, la quale suscitò l'ira dell'Olimpia (di Era) e il famoso esiglio.
Evoè, o Bacco, Evoè, o Peane.
E tosto le vergini Muse, coronate di edera, in giro cantarono l'immortale eterno Peane, facendolo illustre colla voce, e Apollo era alla testa.
Evoè, o Bacco, Evoè, o Peane.

* Nella strofe 3ª accettiamo col Foucart la integrazione *ἐν Ἅιδου*, a cui il Weil dichiara di aver pensato un momento, ma di avere poi preferita quella *ἄλυπον*.

(1) Secondo il Weil, *βραίτα* " est énigmatique ". Noi vorremo però qui riferirci a quanto altrove osservammo a proposito della divinità solare, differenziata nelle forze e quindi nei prodotti della vegetazione, e perciò di Dioniso, come Dio delle bevande fermentate. *Βραίτα* non sarebbe altro che la birra (v. Introduzione). Tale è appunto l'interpretazione che J. Harrison (*Proleg.*, p. 417) dà a questo epiteto, nel passo del peana di cui si tratta.

e del cielo pel nascere del Dio e si accenna alle sacre danze che si estesero dalla famosa terra di Cadmo e al golfo dei Minii e alla fruttifera Augia. E su le danze della sacra terra delfica insiste principalmente il poeta, che rappresenta il Dio, dalle balze del Parnaso, dopo i riti celebrati fra le vergini sacre, muovere alle fiorite piaggie di Eleusi. E qui si trova una allusione evidente, pur nella sua brevità, ai Misteri Eleusini, nella loro intima sostanza, ossia nel loro contenuto teologico. È tutto il popolo dell'Ellade che convenuto ad Eleusi invoca Dioniso sotto il nome di Iacco (1). Segue poi l'allusione alla dimora di Dioniso a Cipro, ove il Dio è circondato dal coro delle vergini Muse coronate d'edera, mentre la lira di Apollo prelude ai loro canti.

Ma ciò che costituisce la speciale importanza di questo componimento poetico, per il nostro argomento, è il legame che esso ci dimostra fra Delfo

---

(1) P. Foucart (*Les Mystères d'Éleusis*, Paris, 1914, p. 450) sostiene giustamente che nel peana di cui si tratta, composto per la festa delfica delle Teossenie, Dioniso è concepito non come Dio del vino, come vorrebbe il Weil, estendendo a tutto il componimento tale caratteristica che gli è attribuita nei due primi versi della strofe, ma come Dio della iniziazione. Ma non è ugualmente giusta, nè fondata, a nostro avviso, l'asserzione, la quale si trova anche nell'opera *Dion. Att.*, p. 57, per cui l'autore stesso, coerente al suo principio che non si debba riconoscere Dioniso nel Iacco dei Misteri Eleusini, respinge questa nuova testimonianza evidente e per noi preziosa, la quale ci fornisce ancora una prova della identificazione di Iacco con Dioniso.

ed Eleusi (1). La religione di Dioniso è dunque il fondamento della religione Eleusina, il che del resto è documentabile anche con molte altre e ben note testimonianze (2).

Non occorre a noi intrattenerci qui lungamente sulle questioni che sorgono intorno al nome di Iacco, le quali si trovano già ampiamente trattate e discusse, anche in opere di carattere generale (3). Basterà ricordare, per il nostro argomento, come in questo nome con cui era invocato Dioniso, si debba riconoscere, con molta probabilità, un carattere locale e popolare di provenienza probabilmente extra-ellenica o prae-ellenica, che si è per così dire cristallizzata nel culto (4). Iacco non deve assolutamente considerarsi come un vago spirito (*δαίμων*), una specie di genio dei Misteri: Iacco non è altro che Dioniso nella sua ipostasi umana, ossia è il dio solare non solo differenziato nella vita (5) ma

(1) Esso ha tanto più valore, in quanto si riferisce ad un'età in cui la religione tende a risalire alle sue fonti primitive in una specie di purificazione evangelica.

(2) V., p. es., Soph., *Antig.*, 1115.

(3) V. a questo proposito il già citato volume della Harrison, *Proleg.*, specialmente a p. 540 sgg.

(4) Può forse qui valere l'esempio delle parole osanna, alleluja, amen del nostro culto e di origine ebraica.

Quanto alle etimologie di Iacchos, ricorderemo quella offerta dall'*Etimologicum Magnum*: *παρὰ τὴν ἰαχὴν τὴν ἐν ταῖς χρείαις γενομένην*, per cui il nome di Iacco corrisponderebbe come ad un grido di giubilo. V. per altre etimologie l'articolo dell'Hofer in *Roschers-Lexichon*. Vi è anche una interpretazione dal siriaco Iakkos = fanciullo poppante.

(5) Ad esso corrisponde Zagreus e il mito dello smembramento, che, solo in qualche caso e forse per uno scambio

differenziato nella umanità: data la concezione del Dio-uomo, si ha anche quella del Dio-fanciullo. In questo senso Iacco potrebbe, come il Cristo bambino, corrispondere ad Orfeo bambino. Iacco del resto, come Dio, è il padre e il figlio, il genitore ed anche il generato. E che questo concetto fosse presente alla mistica teologica antica è attestato da un verso di Lucrezio (IV, 1160), " tumida et mammosa Ceres et ipsa ab Iacco ", che trova per molta parte riscontro nel dantesco " Vergine madre, figlia del tuo figlio ".

Iacco non sarebbe adunque, conviene tenerlo presente, altro che l'espressione di Dioniso nella sua forma umana e specialmente nella sua qualità di figlio (1), da identificare collo stesso Orfeo.

---

erroneo, è dalla tradizione mitica riferito a Iacco. *'Ιάκχου σπάραγμος* si trova in Luc., *De Salt.*, 39, citato dall'Höfer in *Roschers-Lexicon*. Iacco è chiamato da Nonnus (*Dionys.*, 48, 951) il terzo Dioniso: il primo è Zagreus, figlio di Persefone; il secondo è Bromio, figlio di Semele. Ciò corrisponde ai gradi che noi abbiamo creduto di poter riconoscere nelle ipostasi Dionisiache, ossia nelle ipostasi della divinità solare (v. Introduzione). Iacchos corrisponde dunque al 3° grado (uomo).

(1) A proposito del carattere, diremo così, popolare della religione di Iacco, conviene qui ricordare la sua apparizione narrata da Erodoto (VIII, 45) prima della battaglia di Salamina.

Capitolo V.

La Religione Orfico-Dionisiaca nell'Attica.

§ 1. Sviluppo della Religione Orfico-Dionisiaca nell'Attica. — § 2. Rapporti coi Misteri Eleusini. — § 3. Il trapasso della Religione Dionisiaca da Delfo nell'Attica. - Il culto di Eleutherai. — § 4. Cronologia. — § 5. Il culto di Icaria. — § 6. Il culto del Pireo. — § 7. Il culto di Limnai e le feste Lenee. — § 8. Le Antesterie. — § 9. *Πυθοίγια*, *χόες* e *χύτροι*. — § 10. Le *Πυθοίγια* e il culto dei Morti. — § 11. Le Choes. — § 12. Il matrimonio del Dio colla *βασιλίσσα*. — § 13. Il rito nel *βουκόλειον*. — § 14. I *χύτροι*. - Il Sole dei Morti. — § 15. Le grandi Dionisiache. § 16. Relazioni col culto di Dioniso Eleuthereus.

In seguito alle ricerche fin qui fatte, crediamo adunque di poter riconoscere come la religione Dionisiaca abbia ricevuto dall'Orfismo la sua forma sistematica e rituale, come tale forma essa abbia acquistata a Delfo e come da Delfo si sia trasferita ad Atene e ad Eleusi. Tale trasferimento appunto viene commemorato nell'inno di Filodamo, che esaminammo sopra.

L'Attica e Atene in particolare sono le località dell'Ellade, ove la religione dionisiaca acquista il suo più grande sviluppo, tanto da divenire preva-

lente e da produrre nuove manifestazioni dello stesso fenomeno religioso, che a sua volta si riversa da quel centro sul resto del mondo ellenico. Ma per i limiti a cui abbiamo circoscritte le nostre ricerche, converrà osservare gli aspetti fondamentali di questo fenomeno religioso, quale ci si presenta nel tempo che noi possiamo ammettere come il più prossimo alle sue originarie manifestazioni.

L'aspetto principale della religione Dionisiaca in Atene si può senza esitazione riconoscere nei Misteri Eleusini, qualunque sia per essere la soluzione delle molteplici questioni che sorgono, sia intorno alla loro origine, sia intorno al loro contenuto, e agli elementi, spettanti anche ad altri culti, che ne formano parte (1). Già avemmo occasione di ricordare, a proposito di Dioniso Iacco, quale e quanta importanza vi abbia in essi l'elemento dionisiaco-orfico, e crediamo si possa affermare, anche in base alle più recenti ricerche, che sia essenzialmente orfico il contenuto della religione Eleusina. E di ciò dovremo occuparci specialmente più innanzi. Ricordiamo qui intanto che Orfeo viene generalmente riconosciuto come il fondatore dei Misteri, e basti citare nella tradizione letteraria il noto passo di Euripide (2): „ Orfeo mostrò l'uso delle fiaccole degli ineffabili misteri „.

---

(1) V. per tali questioni, di cui avremo tuttavia occasione di occuparci, P. Foucart, *Les mystères d'Éleusis,* Paris Picard, 1914.

(2) Rhes. 943: *μυστηρίων τε τῶν ἀπορρήτων φανὰς ἔδειξεν Ὀρφεύς.* Per Orfeo in Attica v. Wilamowitz, *Homer. Unters.*, 212 sgg.; Maas, *Orph.*, I, 121; v. Gruppe, art. cit. del *Roschers-Lexichon.*

Il grande organismo dei Misteri Eleusini tocca il nostro argomento, solo in quanto essi rappresentano, per così dire, il punto centrale, da cui la luce della teologia dionisiaca emana diffondendosi sull'Attica prima e successivamente sulla Grecia tutta. E ciò accadde appunto dopo che essa potè acquistare, come già osservammo, una individualità religiosa, complesso organismo della sostanza e della forma, della verità e del simbolo, della dottrina e del culto. A Delfo essa si era contenuta, come ci è parso di poter dedurre, nella primitiva manifestazione di una entità dualistica (il principio solare e il suo antagonista) che è della religione stessa il nucleo vitale. È naturale perciò che di questa, come di altre religioni, le speculazioni di carattere prettamente esoterico e trascendente, patrimonio dottrinale segreto di un sacerdozio, si siano oscurate e perdute per la mancanza di un contatto più sensibile e concreto cogli uomini. Tale contatto e tale potenzialità vitale la religione orfico-dionisiaca ricevette appunto dall'organismo eleusino.

Ma tornando al punto da cui siamo partiti, in queste nostre considerazioni di indole generica, e movendo cioè dall'inno delfico a Dioniso — importante anche in quanto ci attesta il trapasso della religione dionisiaca da Delfo nell'Attica —, vediamo di riconoscere, per quanto può esser possibile, le traccie e le tappe di questo trapasso stesso. È quasi superfluo osservare che la tradizione conservataci dalle fonti cade in pieno dominio mitico. Le opere specifiche, e, per così dire, canoniche, che è ammissibile esistessero, andarono perdute: si trova così il ricercatore nella difficile situazione di dover

interpretare il mito col mito stesso. Così Pausania riferisce come il mito Eleusino sia stato introdotto in Atene da Pegaso (1), ma aggiunge, per fortuna, determinazioni di luoghi e di monumenti del culto, da lui stesso visitati. Ci è narrato quindi che Pegaso avrebbe portato da Eleuterai ad Atene il culto Dionisiaco (2). Lo stesso Pausania infatti ci parla altrove (I, 38, 8) di un tempio di Dioniso nella pianura di Eleutere, donde precisamente sarebbe stata portata la statua del Dio, di cui è menzione nel passo citato.

Ora il legame dell'Oracolo delfico, per quanto contenuto in un particolare mitico, non può essere accidentale, ma esso è evidentemente la traccia di quelle propaggini che la religione dionisiaca, fin dalle età più remote, diffuse nel mondo ellenico, allorchè nel grande centro sacrale di Delfo essa acquistò la sua forma organica che, come crediamo per varî indizi di aver riconosciuto, non è che l'orfismo stesso (3).

---

(1) Paus., I, 2, 5; cfr. Aristoph., Schol. *Acharn.*, 243: *Πήγασος ἐκ τῶν 'Ελευθερῶν αἱ δὲ 'Ελευθεραὶ πόλις εἰσί Βοιωτίας, λαβῶν τοῦ Διονύσου τὸ ἄγαλμα ἧκει εἰς τὴν 'Αττικὴν. Οἱ δὲ 'Αθηναῖοι οὐκ ἐδέξαντο μετὰ τιμῆς τὸν Θεόν.* Segue una pestilenza come castigo, da cui gli Ateniesi sono liberati, per consiglio dei sacerdoti, riconducendo con onore il Dio.

(2) *'Ενθαῦτα* (ossia ad Atene fra le varie statue che rappresentano Amfittione convitante molti Dei, fra cui Dioniso) *καὶ Πήγασός ἐστι 'Ελεύθερος, ὅς 'Αθηναῖοις τὸν θεὸν ἐσήγαγε συνεπελάβετο δὲ οἱ τὸ ἐν Δελφοῖς μαντεῖον ἀναμνῆσαν τὴν ἐπὶ 'Ικαρίου τότε ἐπιδημίαν τοῦ θεοῦ* (Paus., I, 2, 5).

(3) Cfr. anche Gruppe, *Griech. Mytolog. u. Religiongesch.*, p. 22.

Ora è naturale qui domandarci: a quale età si può riferire la notizia di Pausania, pure nel suo significato sostanziale, liberato quindi dai particolari del mito? E prima ancora: è possibile, fatta astrazione dai particolari stessi, una qualsiasi determinazione cronologica che non sia una semplice induzione nostra e quindi del tutto estrinseca, rispetto alla forma della tradizione e della leggenda stessa?

La città di Eleutherae era situata, come è noto, al confine settentrionale dell'Attica, sul versante meridionale del Citerone e per un certo tempo aveva appartenuto alla Beozia. Secondo la tradizione essa se ne separò per unirsi all'Attica (1). Pur tralasciando questo particolare, è certo che la traslazione del culto di Dioniso Eleuthereus ad Atene, presupponendo rapporti non solo di amicizia, ma di alleanza, con significato politico, fra le due città, deve essere posteriore al tempo della unificazione dei demi dell'Attica o tutto al più coincidere con questa circostanza. Che l'unificazione dell'Attica si sia andata compiendo in un'antichità remota è cosa omai riconosciuta, come pare si debba ammettere il suo compimento alla fine dell'VIII secolo o al principio del VII (2). Resterebbe dunque dimostrato che non solo anteriormente a questo tempo il culto di Dioniso era stanziato in Atene, ma che a questo suo stanziamento era preceduto quello in altre località del-

(1) Paus., I, 38, 8: *πολιτείας ἐπιθυμήσαντες παρὰ Ἀθηναίων.*

(2) G. De Sanctis, *Attis*, p. 34.

l'Attica, di cui il più antico apparirebbe il culto di Eleutere.

Il Foucart (op. cit., p. 38) riconosce nelle iscrizioni della Tetrapoli di Maratona una prova che gli Ateniesi avessero praticato il culto di Dioniso prima di Teseo e giunge fino ad affermare la verosimiglianza delle tradizioni che assegnano la venuta di Dioniso in Attica al secolo XV a. Chr. Pur non discutendo, nè sarebbe possibile, questa determinazione cronologica, in senso particolare, che poggia specialmente su quella tradizione mitica di cui parlammo e che l'autore citato deduce da Tucidide (II, 15), mentre ha di mira il punto sostanziale della sua dottrina, che cioè il Dioniso Attico sia di provenienza egiziana e precisamente identificabile con Osiris, importa alla nostra ricerca la conclusione generica che se ne può dedurre (1) e può così formularsi.

---

(1) Quello che abbiamo fin qui studiato e che ci è parso di poter affermare intorno al culto Dionisiaco, già dimostra le nostre opinioni, in opposizione alla tesi del Foucart, che lo stesso autore ha riaffermata nell'opera: *Les mystères d'Éleusis,* Paris, 1914. Nè ci mancheranno, nel corso della successiva trattazione, argomenti a sostegno della tesi nostra, che cioè il Dioniso attico sia perfettamente da identificarsi col tracio-beotico. Del resto è evidente che questa nostra asserzione poggia sul principio dell'unità sostanziale della divinità Dionisiaca, che si contrappone alla differenziazione dei vari tipi della divinità stessa, riferiti dalla tradizione tarda e prodotto di elaborazioni e speculazioni teologiche, a cui mancava il sostegno di una sapienza esoterica, obliteratasi in processo di tempo per ragioni diverse (Cfr. a questo proposito *La religione greca e gli studi degli antichi e dei moderni,* in "Atene e Roma", 1911).

Vi è però nella teoria del Foucart un aspetto che può

La divinità dionisiaca si trova già penetrata nell'Attica, in quella età che si suole denotare col nome di preellenica e nella quale appunto noi crediamo di poterne affermare la determinazione primitiva, in senso ellenico, nella Grecia di mezzo e a Delfo particolarmente, pel tramite della Tracia.

Ma vi sono altre località dell'Attica che serbano le traccie della primitiva religione dionisiaca; la quale non ha ancora, come sembra, subìto l'elaborazione teologica definitiva, compiuta, come vedemmo, sopratutto dall'Orfismo.

Notissimo è, specialmente per i suoi legami col-

---

essere, in certo senso, conciliabile colle nostre vedute e al quale ci pare si debba sempre e necessariamente ricorrere, quando negli studi religiosi, caratterizzando le singole divinità, si vuol sconfinare dai limiti della regione e dell'*ethnos*, e cioè la considerazione del principio solare, che sì la divinità Greca come la Egiziana hanno quale fondamento. In tal caso si potrebbe, pur facendo astrazione da considerazioni di provenienza, dar valore alle analogie e alle corrispondenze che possono esservi fra Osiris e Dioniso. Non par dubbio che l'Egitto, colla sua civiltà e la sua storia isolata e individuata, sì da assumere un carattere tanto peculiare fra i popoli mediterranei, ci presenti come schematizzati e cristallizzati alcuni tipi del pensiero religioso di quel vasto popolo semitico, che sì larghe e complesse propaggini estese nella storia della civiltà umana. Anche i dotti antichi — Erodoto ammaestri — si compiacevano di notare affinità e riscontri, di stabilire anche arbitrariamente paralleli e derivazioni. Non diversamente accadde nell'età moderna, allorchè l'India isolata e misteriosa fu rivelata alle indagini degli studiosi europei, e tutto, dalla lingua alla religione, parve la civiltà ariana dover riferire, con ragioni non di analogia, ma di provenienza, alla civiltà di quella regione.

l'arte drammatica, il culto della regione, detta Icaria, nella parte settentrionale del Pentelico (1). Icaria fu in questo senso considerata come il vero e proprio centro della regione Dionisiaca e ciò per l'importanza che l'aspetto, diremo così, teatrale della religione e della divinità dionisiaca acquistò, in processo di tempo, proporzionalmente all'oscuramento dei principii di alta teologia ai quali, pure per via di simboli, aveva un tempo potuto accostarsi la coscienza popolare e furono man mano circoscritti alla schiera degli iniziati (2).

Non esclusa Icaria, malgrado le ragioni speciali che abbiamo considerate in relazione coll'arte drammatica, si può dire realmente che i culti dionisiaci della campagna attica (3), i quali si rispecchiano

(1) Ricordiamo la tradizione (*Marm. Parium*, ep. 43; Suidas *Θέσπις*) per cui Tespi, che nell'età alessandrina è considerato come l'inventore della tragedia, si sarebbe colà condotto col suo coro.

(2) Il Dioniso Icario, del resto, si presenta specialmente nella sua accezione particolare di Dio del vino, che è appunto una delle differenziazioni dovute ad un processo involutivo del concetto religioso stesso, ed è quindi chiaramente posteriore alle forme meno determinate e più generiche, come precisamente appare quella del Dioniso Eleutereo. Ricordiamo qui anche la tradizione per cui il culto Icario sarebbe venuto per mare e la cerimonia relativa, per cui una nave sarebbe stata collocata in piazza nel mese di Antesterione (Philostrat., *Vita Soph.*, I, 25). È questo precisamente il *currus navalis* da cui sarebbe derivato il nostro carnevale (Usener). Cfr. art. del Kern, *Dionysos*, in Pauly-Wissowa.

(3) Di essi abbiamo testimonianza anche nell'età storica nelle iscrizioni e nelle rovine del teatro; è probabile, del resto, come osserva il Foucart (*Dionis. Att.*, p. 70), che ciascun demo avesse i suoi propri.

appunto nelle feste *κάτ' ἀγρους*, presentano le traccie di una maggiore antichità e quindi un carattere più genuino, per rispetto alla sostanza fondamentale del culto stesso.

Ai culti campestri dell'Attica sono da ascriversi le feste dionisiache del Pireo, ove esistevano appunto un tempio, un teatro e una statua di Dioniso (1). Anche qui la tradizione ci ha conservato l'aspetto popolare e universalmente noto della solennità che ci si presenta collegata colla viticoltura. Dai legami che tali culti presentano colle famiglie dei *Σημαχίδαι*, dei *Κοιρωνίδαι* e dei *Κροκωνίδαι* si deduce non solo la remota antichità delle *Θεοινία*, ma anche il rapporto esistente coi Misteri d'Eleusi. Questo legame, di cui avremo ancor luogo di occuparci, e che trova nell'opera del Foucart un fuggevole cenno, è per noi di massima importanza, in quanto deve mettersi in relazione colla divinità dionisiaca nella sua entità sostanziale e quindi, per il caso speciale delle *Θεοινία*, col presupposto, diremo così, esoterico che anche in esse si deve indubbiamente riconoscere, anzi che coll'accezione particolare e dovuta alla involuzione posteriore di divinità del vino.

Anche il culto di Dioniso di Limnae, che è, come è noto, uno dei quartieri meridionali di Atene, viene dal Foucart (op. cit., p. 95) classificato e studiato fra i culti campestri, distinti da quelli *ἐν*

(1) *Corp. Inscript. Att.*, II, 470, l. 12; cfr. Foucart, *Le culte de Dionysos en Attique*, già citato, p. 86.

ἄστει (1). Al culto di Dioniso di Limnae si riferiscono le feste Lenee, intorno a cui sorgono gravi problemi di topografia e di ermeneutica monumentale, sui quali non si è per avventura pronunciata ancora l'ultima parola (2). Il Foucart collega anche questo culto e le relative feste colla produzione e quindi colla fabbricazione del vino e rigetta qualsiasi interpretazione o spiegazione esoterica, opponendosi (p. 99) alle teorie di Augusto Mommsen (3), che vede nelle Lenee un rito celebrante la discesa di Dioniso all'inferno, per ricondurre la madre Semele. Nelle Lenee egli sostiene che si debbano ravvisare le feste celebranti la pigiatura dell'uva, ossia la festa del torchio (*ληνός*), la cui invenzione e il cui dono agli uomini sarebbe appunto una delle più grandi benemerenze di Dioniso. Il Foucart è, come si vede anche qui, del tutto conseguente al suo metodo che esclude dal rituale greco, apparentemente semplice, di queste più arcaiche feste dionisiache, ogni presupposto esoterico e trascendentale, mentre troverà poi opportuno dedurlo dalla teologia e dalla mistica egiziana, là dove la tradizione non può, come avviene per le antesterie, dispensarci dall'indagine esoterica.

Noi dovremo qui in parte riferirci a quanto più sopra osservammo sull'interpretazione del Foucart che dà la prevalenza ad una delle accezioni, forse

---

(1) *Λίμνη· τόπος ἱερὸς Διονύσου ἐν ᾧ καὶ οἶκος καὶ νεὼς τοῦ θεοῦ* (Schol. Aristoph. *Ran.*, 216).

(2) V. a questo proposito O. Gruppe, *Bericht über Literatur zur Antiken Mytologie und Religionsgeschichte*, Leipzig, 1908, p. 460-461.

(3) *Feste der Stadt Athen*, p. 380-382.

la più tardiva, in ogni modo la più diffusa, accessibile e popolare, della divinità dionisiaca, rappresentata dal vino. Che la celebrazione delle Lenee possa presentare un legame col culto del Dioniso ctonico, specialmente in relazione colla madre terra (a cui potrebbe corrispondere nell'accezione generica tanto Daeira quanto Semele), è cosa ammissibile, quando anche ciò non debba intendersi nel senso preciso, forse troppo ipoteticamente specializzato, voluto dal Mommsen (1) e quando pur si vogliano escludere tutti gli altri indizi, per quanto ci riferisce lo scolio di Aristofane (*Ran.*, 479), che il Foucart stesso cita, per negargli importanza. Esso suona così: " Negli agoni Lenei di Dioniso, il daduco presentando una lampada dice: chiamate il Dio; e coloro che ascoltano gridano: o Iacco, figlio di Semele, datore di ricchezza „ (2).

Noi prescindiamo qui naturalmente dagli agoni dramatici che rappresentano nell'età storica la parte più importante e più solenne delle feste Lenee, tanto da oscurarne quasi l'aspetto semplice e popolare di una festa del vino nuovo, aspetto che si è a sua volta imposto e sovrapposto a un con-

---

(1) L. cit., p. 380-382. La ipotesi del Mommsen si basa su alcune coincidenze del calendario sacrale, che ravvicina appunto le date di celebrazione del Dioniso Leneo a quelle della Dea madre Demetra, Cora, Semele, Ge' Chtonia, e specialmente sulla identificazione della Daeira eleusina con Semele, in quanto appunto le Lenee sono precedute da un sacrificio a Daeira. V. anche, per la identificazione con Semele nell'opera cit. del Mommsen, specialmente p. 381, n. 3.

(2) *'Εν τοῖς ληναικοῖς ἀγῶσι τοῦ Διονύσου ὁ δαδοῦχος παρέχων λαμπάδα λέγει· καλεῖτε θεόν· καὶ οἱ ὑπακούοντες βοῶσι· Σεμελήι' Ἴακχε πλουτοδότα.*

tenuto di ben diversa natura. Nel passo dello scoliaste che abbiamo riferito, siamo in presenza appunto di una formula che si pronunziava alla inaugurazione del concorso dramatico (*ληναικοῖς ἀγῶσι*): ora una tale formula non solo non presenta alcun nesso diretto colla festa del vino, ma ci sembra del pari così poco in relazione apparente col concorso dramatico, come l'ara di Dioniso, la *θυμέλη*, coll'azione di una tragedia. È evidente dunque che si tratta qui di una formula sacrale, fissa e immutabile, perpetuata dalla tradizione, la quale tradisce appunto il suo arcaismo nell'apparente incoerenza colla situazione. Si tratta dunque di un'invocazione di rito, non al Dioniso popolare delle feste Lenee, ma alla divinità nella sua forma generica e sostanziale, nella sua accezione mistica ed esoterica, che fa parte del patrimonio sacrale degli iniziati. Il daduchos è infatti non un lampadoforo qualunque, ma il ministro Eleusino (1). Dioniso è, come si vede, invocato sotto la forma di Jacco, figlio di Semele, ossia, come sopra vedemmo, nella sua ipostasi umana, come benefattore del genere umano, dispensatore di ricchezza (*πλουτοδότα*). Della relazione tra il culto di Dioniso e i Misteri Eleusini già abbiamo fatto cenno più sopra e ci occorrerà di ritornare ancora su tale argomento; per ciò che riguarda il Dioniso di Limnae e le feste Lenee, ci basta aver riconosciuto gli elementi della primitiva religione dionisiaca, di cui perseguiamo le traccie nell'Attica.

---

(1) Cfr. Foucart, *op. cit.*, p. 101.

Anche le feste Antesterie debbono qui solamente occuparci per quella parte che ha in esse il primitivo culto dionisiaco, che abbiamo chiamato campestre, in quanto cioè esso rappresenta una fase anteriore alla unificazione dei demi attici, sotto la sovranità di Atene. Le feste Antesterie, come è noto, costituiscono già per gli studiosi dell'antichità un problema, per il loro carattere complesso ed oscuro, per la mescolanza di molteplici e spesso disparati elementi, per la sovrapposizione di miti, di culti, di riti che esse presentano (1). Che la religione Dionisiaca, pure associata ad altri elementi della teologia, del culto ed anche del mito, nella sua forma popolare costituisca una parte importantissima delle Antesterie è generalmente ammesso, nè potrebbe in alcun modo essere revocato in dubbio. Di grande valore è qui la testimonianza di Tucidide (2), il quale riconosce nelle Antesterie la più antica e la più

(1) Le Lenee e le Antesterie sarebbero venute in Atene nel secolo VII; v. a questo proposito il citato *Bericht* del Gruppe, p. 466 sgg.

(2) Thuc., II, 15: *καὶ τὸ* (scil. *ἱερόν*) *ἐν Λίμναις Διονύσου ᾧ τὰ ἀρχαιότερα Διονύσια τῇ δωδεκάτῃ ποιεῖται ἐν μηνὶ Ἀνθεστηριῶνι, ὥσπερ καὶ οἱ ἀπ' Ἀθηναίων Ἴωνες ἔτι καὶ νῦν νομίζουσι.* Questa derivazione del culto Dionisiaco dagli Ateniesi, estesosi agli Ioni dell'età storica, che sarebbero, secondo Tucidide, oriundi dagli Ateniesi, potrebbe essere sintomatica, in quanto essa ci attesterebbe appunto, a conferma della nostra dimostrazione, il percorso, per così dire, continentale del culto dionisiaco, pur ammettendone la provenienza asiatica (Frigia – Tracia – Beozia – Attica) e la sua successiva estensione al mondo insulare, quindi anche alle coste della Ionia.

importante delle solennità dionisiache, comuni agli Ioni.

La località di Limnae, secondo questa testimonianza di Tucidide, era la sede, oltre che delle Lenee, anche delle Antesterie (1). Il nome di Dionisia, dato alla festa, sarebbe stato più tardi sostituito a quello di Antesteria (2).

Anche l'interpretazione del nome Anthesteria ha dato luogo naturalmente a varie questioni; l'ovvia derivazione dalla parola *ἄνθος* fa apparire strano un legame tra i fiori ed una festa invernale che si celebra nel Febbraio (3). La questione non tocca molto direttamente il nostro argomento: ci pare

---

(1) Si tratta precisamente del peribolo di Limna e su questo, come afferma il Foucart, non vi può essere dubbio. Sorgono invece questioni circa la localizzazione del peribolo, che il Foucart stesso tratta (p. 101) e al quale rimandiamo i lettori.

(2) *Διονύσια* in Thuc., II, 15; Philostr. (ediz. Didot), *Her.*, XIII, 4 e *vit. Apoll.*, VI, 11, 10; *Ἀνθηστήρια* la prima volta in Apollod., F. H. Gr. (Didot, I), p. 443. Gli autori hanno citato più frequentem. *χόες καὶ χύτροι* (Aristoph., Schol. *Acharn.*, 1076: *ἐν μιᾷ ἡμέρᾳ ἄγονται οἵ τε χύτροι καὶ οἱ χόες ἐν Ἀθήναις ἐν ᾧ πὰν σπέρμα εἰς χύτραν ἑψήσαντες θύουσι μόνῳ τῷ Διονύσῳ καὶ Ἑρμῇ - οὕτω Δίδυμος*). Importante è, a questo proposito, la testimonianza di Harpocration (s. v. *χόες*), secondo la quale egli afferma, citando Apollodoro, che tutto il mese era consacrato a Dioniso.

(3) Il Foucart afferma, non solo in base a suoi ricordi personali, ma alle note dell'Osservatorio di Atene, che il Febbraio è in Grecia " un des mois le plus maussades ", che per un terzo dei giorni di questo mese vi ha pioggia, neve o gelo. Da porsi in dubbio è pure l'etimologia proposta dal Verall, per cui il nome dovrebbe collegarsi col verbo arcaico *θέσασθαι* o *θέσσασθαι* in composizione con *ἀνά*, che avrebbe

tuttavia che non sia da scartare l'etimologia floreale, in considerazione di analogie con feste dei fiori invernali, che sono proprie anche dei nostri tempi (1). Non è da escludere che si ricorresse anche allora a fiori portati da regioni più calde, oppure a fiori artificiali.

La festa delle Antesterie si componeva, come è noto, di tre parti denominate *Πιθοίγια*, *Χόες* e *Χύτροι* (2).

Noi non ci diffonderemo qui nella descrizione particolareggiata di queste sacre cerimonie, che constano di svariatissimi elementi, nè ci addentreremo nelle questioni a cui essi dànno luogo. Converrà invece, allo scopo delle nostre ricerche, esaminare, di tali elementi, quelli che appaiono direttamente toccare la religione dionisiaca, nella sua forma sostanziale e originaria, nella sua intima essenza che noi ci proponiamo per quanto è pos-

---

così lo stesso senso di *ἀνακαλεῖν*. Il Foucart avanza l'ipotesi che il mese abbia dato il nome alla festa: Antesterie sarebbero così le Dionisie di Antesterione, come Lenee le Dionisie di Leneo.

(1) Per es., il getto dei fiori della prima domenica di Quaresima (Milano), il getto dei fiori nelle feste carnevalesche. Mi pare qui da prendere in considerazione una festa dei fiori, che si celebra anche oggidì alla Camerlata (borgata presso Como) il giorno 2 di febbraio, ossia il giorno della Madonna della cera. Non si tratta di fiori naturali, ma di fiori artificiali di carta, stoffa o cera. Se i Greci usarono pure i fiori artificiali, è verosimile che essi fossero impiegati, come presso di noi, per decorare le tombe o, come la suppellettile d'imitazione di uso sepolcrale, fossero consacrati ai defunti. Ora, come vedremo, le Antesterie sono precisamente in relazione col culto dei morti.

(2) Apollodoro Fr. H. Or., ed. Didot, I, p. 433 framm. cit.

sibile di mettere in luce, liberandola dalle sovrapposizioni della tradizione e del mito.

Riguardo alle *Πιθοίγια*, Plutarco (1) ci riferisce che essa corrisponde alla apertura dei *πίθοι*, ossia delle anfore del vino nuovo che si beveva e che tale giorno si chiamava in Attica *Πιθοίγια*, in Beozia *Ἀγαθοῦ Δαίμονος*. Veramente prezioso questo riscontro, che Plutarco ci offre così di passaggio, a gettar luce sul substrato esoterico della cerimonia, a cui si è sovrapposto il significato, che vorremmo dire naturalistico, del fatto materiale e sensibile, in corrispondenza alla accezione di Dioniso-vino. Il ceńno all'Agatodemo mette naturalmente in relazione questa cerimonia colla religione del sotterra, col culto dei trapassati, ed è specialmente importante pel nostro argomento, in quanto ci riconduce sulle vie di provenienza della religione dionisiaca. Veramente deplorevole è che Plutarco si accontenti qui di una allusione generica alla regione confinante coll'Attica, che serba le più antiche vestigia della religione dionisiaca e non ci fornisca in proposito alcun particolare.

Comunque la relazione che le Antesterie presentano col culto dei Morti, colla religione del sotterra, è universalmente riconosciuta e noi vedremo come tale aspetto si determini e si specializzi, anche in forma di cerimonia popolare a proposito dei *Χύτροι*. Qui però non si tratta, come io credo, e vorrei su ciò particolarmente richiamare l'attenzione degli studiosi, dei morti in generale, ma si tratta del

(1) *Quaest. conviv.*, III, VII, 1; IX, III, 6.

Dio, di Dioniso, nella sua forma di agatodemo, nella sua ipostasi catactonica, il quale esce in luce e ritorna al mondo, aprendosi il varco per l'apertura del πίθος. Non a caso tale rito si trova all'inizio, a rappresentare come il primo atto del drama delle Antesterie. Le anime dei defunti seguiranno poi la sua traccia e verranno a visitare " tenui ombre lievi " il mondo dei vivi ed a godere dei cibi e delle bevande che la pietà dei famigliari superstiti avrà loro preparato (festa dei κύθροι delle pentole) (1). Ma nella Πιθοιγία non è questa uscita e questa rinascita che si festeggia, è la uscita dal regno delle ombre e la rinascita di Dioniso (2). È il Dio solare disceso nel sotterra a visitare il regno dei Morti: è il sole che ha illuminato le ombre, liberatore dei Morti, che è stato per questo, in forma di vino, suggellato nel suo sepolcro.

La seconda fase delle Antesterie, le " Choes ", si presenta sotto tre aspetti distinti. Il primo è quello di feste popolari e famigliari, di cui erano partecipi

(1) Esisterà forse una relazione colla festa popolare della rottura delle pentole, che in alcuni luoghi si usa in Carnevale, in altri a metà Quaresima (festa della pentolaccia, a Pisa), o all'ultimo giorno dell'anno (a Roma)?

(2) L'apertura del *Πύθος* è come l'apertura del *Mundus*, del *làpis manalis* e trovo con piacere questo riscontro osservato dalla Harrison, *Prolegom.*, p. 47. La stessa autrice cita pure, riproducendone la figura, un vaso dipinto del Museo Universitario di Iena, esibente la figura di Hermes psicopompo, in atto di evocare gli spiriti, precisamente da un πίθος. A proposito dell'uscita dei Manes (*Manes manant*) v. L. A. Milani, " *Mundus* " e " *templum* ", Estr. dai " Rendic. della R. Accad. dei Lincei ", Roma, 1901, p. 14 sgg.

anche gli schiavi, che ricevevano in quel giorno doni di vettovaglie e specialmente di vino; il secondo consisteva nelle cerimonie che si compivano nei templi, col concorso delle Choe (*Χόες*), ossia vasi d'argilla contenenti vino, che si portavano dentro un canestro, e in cui avveniva specialmente la consacrazione del vino alla divinità in seguito ad un banchetto sacro, celebrato probabilmente nel témenos di Limnae (1).

Il terzo aspetto delle Choes è quello che presenta la maggiore importanza pel nostro argomento, in quanto esso si riferisce ad un rito misterioso nel Dionysion di Limnae e al matrimonio del Dio. Tali riti avevano luogo nel ricinto dell'hierón di Dioniso, che era il tempio più antico e più venerabile di Atene. Chiuso in un vasto témenos, che si chiamò successivamente peribolo di Limnae, poi Lenaeon, esso si apriva il 12 di Antesterione, per una volta in tutto l'anno (2). Il pubblico ne era escluso e non si ammettevano che i partecipanti del sacro ministero. La funzione principale di esso era compiuta dalla moglie dell'arconte re, la *Βασιλίσσα*, e dalle sue assistenti.

Neppure qui noi intendiamo indugiarci sui particolari della cerimonia, per cui possiamo rimandare il lettore, non solo alla citata opera del Foucart, ma alle trattazioni generali e speciali che abbondano sull'argomento (3). A noi importa solamente

(1) Cfr. Aristoph., *Ran.*, 208 sgg.

(2) Demosth. in *Neaer.*, 76; cfr. Foucart, *op. cit.*, p. 125, che abbiamo seguìto in questa esposizione.

(3) V., per es., E. Fehrle, *Die Kultische Keuscheit im Altertum,* Giessen, 1910, pp. 11, 89, 114.

fissare l'attenzione su alcuno dei principali e sostanziali elementi del rito, che sono oltremodo ricchi di applicazioni o di conseguenze, nell'ordine delle nostre ricerche.

Ricordiamo dunque come la Regina fosse assistita nel rito dall' *ἱεροκῆρυξ* e dalle *γεραῖραι* (1). Ora, come osserva il Foucart, in base a' suoi studii speciali intorno all'argomento (2), in Attica non vi è altro *ἱεροκῆρυξ* che quello di Eleusi. Il nostro pensiero qui corre subito al *δᾴδυχος* che più sopra vedemmo intervenire alle feste Lenee e ci mette sulla via di ricercare delle relazioni più profonde tra le feste Dionisiache e i Misteri Eleusini, di quanto non appaiano allo stesso Foucart. Il quale, pur riconoscendo nella presenza dell'*ἱεροκῆρυξ* una prova che il culto di Limnae tocca la religione dei Misteri, crede che si ricorresse all'*ἱεροκῆρυξ* soltanto per evitare di far conoscere ad una persona di più le formule segrete. Il *ἱεροκῆρυξ* aveva anche in questo caso l'ufficio di pronunciare la formula del giuramento, che le *γεραῖραι* (3) dovevano ripetere.

Ed eccoci alla parte più importante della cerimonia, che è il matrimonio della *βασιλιννα* con Dionysos. Indagare la forma precisa in cui tale

(1) Demosth. in *Neaer.*, 73.

(2) P. Foucart, *Les grands mystères d'Éleusis,* p. 55, ed anche la più recente opera *Les mystères d'Éleusis,* Paris, 1912, p. 222.

(3) Le *γεραῖραι* (si trova anche la forma *γεραραί*) erano quattordici e portavano sul capo i canestri sacri, contenenti gli oggetti del culto. Il numero di quattordici è spiegato dall'*Etymol. Magnum* col numero dei *βωμοί* sacri a Dioniso

rito si compiva, come già fu tentato, è forse opera vana, ammesso il carattere segreto della cerimonia a cui la *βασιλίννα* accedeva sola, nella cella del tempio (1).

Non gioverebbe del resto accumulare delle ipotesi sull'aspetto puramente formale del rito, che è invece sommamente importante e di una indiscutibile perspicuità nella sua essenza. Si tratta non solo della *σύμμιξις*, della comunione tra la Regina, ossia la suprema sacerdotessa, e il Dio, ma di un vero e proprio *γάμος*, del matrimonio in tutta la sua santità solenne. Il rito riguarda adunque la divinità solare dionisiaca, concepita nella sua potenzialità genetica. Siamo in presenza del verbo creatore, del divino demiurgos. Ben può la *βασιλίννα*, la suprema sacerdotessa, essere il

---

e ciò in base a un'attestazione di Dionigi di Alicarnasso. V. anche Hesych., in v., Bekker, *Anecd.*, p. 231; Pollux, VIII, 108. Non si hanno notizie particolari intorno al loro ufficio, come è naturale, dato il carattere segreto di esso. Il testo di Polluce riferisce che *ἄῤῥητα ἱερὰ Διονύσῳ ἔθυον μετ' ἄλλης θεωρίας*. Le pratiche delle *γεραῖραι* si esercitavano fuori della cella.

(1) Oggetto di discussione è, in questo senso, il seguente passo della *Athenaion Politeia* di Aristotele, che pure ha recato preziosi elementi di interpretazione: *Ὁ μὲν βασιλεὺς εἶχε τὸ νῦν καλούμενον Βουκόλιον, πλησιὸν τοῦ Πρυτανείου· σημεῖον δέ· ἔτι καὶ νῦν γὰρ τῆς τοῦ βασιλέως γυναικὸς ἡ σύμμειξις ἐνθάντα γίγνεται τῷ Διονύσῳ καὶ ὁ γάμος*. M. Nilsson (*Studia de Dionysiis atticis*, p. 18), fondandosi su alcune usanze segnalate dai padri della Chiesa (Arnob., *adv. nat.*, IV, 7; V, 29, 39; August., *civ. Dei*, VII, 21), pensa ad una vera e propria unione (*σύμμιξις*) del simulacro Dionisiaco colla Regina. Non insisteremo del resto su tali particolari, che non sono di sostanziale importanza.

simbolo e la personificazione della Terra, nel cui grembo fecondo discende la potenza del Sole che la rende madre e nutrice della vita universa. Non a torto vede il Nillson, nella sua spiegazione del tutto naturalistica della cerimonia, una specie di magico contratto per cui gli Ateniesi costringevano il Dio a rendere feconda la terra dell'Attica.

Un particolare notevole al quale non si è fin qui, per quanto io sappia, data sufficiente importanza è quello appunto riferitoci da Aristotele, nel passo citato, per cui il rito nuziale si compie nel *Βουκόλειον*. Ora il *Βουκόλειον* (1) è appunto la località ove Dioniso era venerato come toro ed ognuno sa come in tale simbolo sia adombrata precisamente la potenza generatrice della divinità solare (2).

Giova a questo proposito ricordare l'importanza che il culto tutto naturalistico e realistico di questa potenza assume nelle più arcaiche feste dionisiache campestri, colla cerimonia della fallagogia (3). Essa ha dato luogo naturalmente a varie leggende, intese ad esplicarne il significato, il quale, nel suo carattere esoterico, non poteva appartenere al dominio delle cognizioni comuni e comunque si presentava rivestito di tale forma, da potere di per sè stesso generare interpretazioni ingenue e spesso scurrili (4).

---

(1) Cfr. *Excursus*: *Dioniso e Mitra*, p. 165.

(2) Cfr. il Zeus solare: miti di Europa, di Pasifae.

(3) La cerimonia si trova descritta in Plutarco, *De cupid. divit.*, 8. Cfr. Aristoph., *Acharn.*, 202. V. intorno ai particolari del rito: Foucart, *op. cit.*, p. 71.

(4) Cfr. la leggenda di Icario che già citammo; E. Rohde,

Che il culto fallico sia intimamente collegato alla divinità dionisiaca è dimostrato, oltre che da ragioni di indole, diremo così, esoterica, dalla concorde testimonianza degli autori più antichi (1), nè vale a mettere ciò in dubbio qualche opinione divergente di moderni studiosi, che ha fondamento del tutto ipotetico (2).

Fra le testimonianze degli antichi deve essere specialmente considerata una espressione dello scoliaste di Aristofane (*Acharn.*, 243), già da noi citato: "*ἵστατο δὲ ὁ φαλλὸς τῷ Διονύσῳ κατά τι μυστήριον*". Questo mistero non è certamente la favola di Pegaso, che lo scoliaste successivamente racconta. L'espressione *κατά τι μυστήριον*, nella sua brevità e per il suo carattere incidentale, ci offre un prezioso documento, nel quale si deve riconoscere l'accenno ad un particolare della teologia segreta, rivelata ai soli iniziati.

Quale fosse questo mistero, per cui la divinità solare viene adorata anche nell'espressione realistica della potenza generatrice, crediamo già di avere sufficientemente dichiarato a proposito del rito celebrato nel *βουκόλειον*. È evidente adunque che si tratta dello stesso *Mistero,* il quale, rappresentato per mezzo della fallagogia nella sua

---

Unedirte Lucians Scholien ("Rhein. Mus.", 1870, p. 557); Schol. Aristoph. *Acharn.,* 243; Clem. Alex., *Protr.*, II. 34.

(1) Basti ricordare la testimonianza di Eraclito, *Fragm. Phil. Graec.*, I, p. 326, e di Erodoto, II, 49.

(2) Alcuni mitologi, come il Nilsson (*De Dionisiis atticis*, p. 102), vorrebbero riconoscere nel culto fallico un culto naturalistico, indipendente e fine a sè stesso, applicato poi ai riti Dionisiaci. Vedasi la confutazione del Foucart (*op. cit.*, p. 72).

forma universale, che potremo chiamare *cosmica,* è espresso qui nella sua accezione umana ed elevato fino all'altezza del rito nuziale, fondamento e simbolo in pari tempo della società civile.

Non molto ci rimane a dire, dopo quanto abbiamo già osservato, della terza fase delle Antesterie, chiamata *κύθροι* (1), la quale ha un carattere eminentemente funerario. Noi non dobbiamo qui preoccuparci, dato il carattere del nostro studio, della questione (v. nota preced.) se la parola *χύτροι* indichi precisamente le pentole entro cui si cuocevano i legumi di ogni sorta, destinati ai defunti (*πανσπερμία*), ovvero se tale nome sia piuttosto da attribuirsi alle aperture del sotterra, da cui si credeva uscissero i morti alla luce. Non ci pare però inverosimile che i due significati potessero coesistere.

Importa a noi qui specialmente mettere in rilievo l'aspetto catactonico della divinità dionisiaca (Sole dei Morti), che viene anche da quest'ultima fase delle Antesterie confermato e determinato.

---

(1) *Χύτρος,* allo stesso modo che il femminile *χύτρα,* ha il significato di pentola (v. Foucart, *op. cit.*, p. 136). Sulla questione dei *χύτροι,* interpretati come aperture della terra, v. Harrison, *Proleg.*, p. 38. Che il nome di *χύθροι* [caldere, *chaudrons* (Svizzera, presso Vevey)] possa essere applicato anche a certe spaccature della terra è fatto che si riscontra anche oggidì nella terminologia della fisica terrestre. La Harrison crede possibile che tale nome prendessero " natural holes in the ground in the district of the Limnae ". E che in tali aperture, non solo dagli antichi, ma anche nelle credenze popolari nostre, si riconoscessero dei valichi per le regioni del sotterra, lo dimostrerebbero certi nomi come " buco del diavolo ", " dell'inferno ", ecc.

Come già notammo, Dioniso è concepito qui nella sua accezione di *demiurgos*, per cui il suo principio solare tocca il concetto diametralmente opposto delle tenebre. È appunto il suo connubio colla Terra, che lo trasporta in questo elemento e che aggiunge questo aspetto alla sua individualità. In questo senso e dopo questo connubio, Dioniso è anche l'evocatore, il liberatore dei Morti: uscito egli stesso dall'inferno, ne trae la falange degli spiriti, che con lui salgono avidi a bere la luce. Essi escono dal *πύθος*, escono dai *χύτροι*, lasciano per un giorno i tenebrosi abissi e ritornano a gustare la dolce vita.

In questo senso Dioniso si identifica con Hermes o, diciamo piuttosto, al concetto di Dioniso si associa quello del Dio-tenebre per eccellenza, dello *psichopompos*, che ha l'ufficio di condurre le anime nel regno dei morti, piuttosto che di liberarle, e si presenta perciò come una divinità più specifica in quanto è una diramazione, una filiazione del concetto solare. Vediamo perciò che in questa cerimonia dei *χύτροι* l'offerta era fatta a Dioniso e ad Hermes chtonios, le sole divinità a cui era lecito sacrificare, con esclusione delle divinità Olimpiche (1).

Le più rinomate fra le feste Dionisiache, quelle che si celebravano in Atene (*Διονύσια ἐν ἄστει*) ed erano dette appunto le Grandi Dionisiache

---

(1) *Θύουσι μόνῳ τῷ Διονύσῳ καὶ Ἑρμῇ* (Schol. Aristoph. *Acharn.*, 1076); cfr. Schol. *Ran.*, 2, 8; Suid., s. v. *χύτροι*.

(*Διονύσια τὰ μεγάλα*), presentano tuttavia per il nostro argomento minore importanza.

Esse si celebravano, come è noto, nel mese di Elaphebolion, ossia nel marzo-aprile (1), quando incominciava a riattivarsi la navigazione, ed avevano carattere essenzialmente gioioso, in contrapposto alle Anthesterie, tanto da essere considerate una serie di divertimenti, in cui il Dio, come ben nota il Foucart (2), era piuttosto l'occasione che il motivo. La parte principale infatti di questa solennità, la quale dava ad esse la maggiore rinomanza, consisteva nei concorsi lirici e drammatici, ai quali fu, anche dai moderni, data la maggiore importanza. E fu appunto questo carattere tutto estrinseco e formale del culto dionisiaco che ne sopraffece, almeno in apparenza, il contenuto essenzialmente religioso, del quale spetta a noi qui, per quanto è possibile, occuparci.

Se nel V secolo le Dionisiache " *ἐν ἄστει* " acquistarono il loro più grande incremento e splendore, esse ci presentano pur sempre dei legami coll'antichissima religione Dionisiaca e cioè noi riscontriamo in esse quel substrato teologico, per dir così, che dovette essersi conservato attraverso i tempi, come patrimonio segreto della sapienza sacerdotale.

La maggiore importanza è da attribuirsi, in questo senso, alla relazione tra le feste dionisiache *ἐν ἄστει* e il culto di Dioniso Eleuthereus che rap-

(1) A. Mommsen, *Feste der Stadt Athen*, p. 430.
(2) *Op. cit.*, p. 168.

presenta, come si disse, la forma più antica della religione dionisiaca, nel suo cammino di espansione dalla Beozia all'Attica (1). Uno scolio di Demostene (*Mid.*, 9) ci attesta inoltre che, allorquando l'arconte eponimo, nell'assemblea speciale che seguiva immediatamente le Dionisiache, doveva rendere conto della maniera con cui aveva adempiuto in questa occasione agli uffici della sua carica, doveva attestare che lo *xòanon* del Dio non aveva subíto alcun danno.

Abbiamo in questa affermazione la prova più evidente che era precisamente alla antichità e alla provenienza dello *xoanon* che si dava in questo caso la maggiore importanza, e ciò significa che non solo la venerazione superstiziosa del popolo, ma ragioni teologiche persuadevano a tener conto dei legami che riconducevano alle sue origini la religione dionisiaca, la quale trovava, nel rozzo simulacro di legno, l'espressione, per dir così, materiata della sua autenticità.

Un altro vestigio della primitiva sostanza sa-

---

(1) Paus., I, 20: *Διονύσῳ δέ ἐστι πρὸς τῷ θεάτρῳ τὸ ἀρχαιότατον ἱερόν. Δύο δέ εἰσι ἐντὸς τοῦ περιβόλου ναοὶ καὶ Διόνυσος ὅ τε 'Ελευθερεὺς καὶ ὃν 'Αλκαμένης ἐποίησεν ἐλέφαντος καὶ χρυσοῦ.* Si può qui fare astrazione dalla opinione (Doerpfeld, *Das Griech. Theater*, p. 27) che si debba attribuire a Pisistrato l'ammissione definitiva di Dioniso Eleuthereus nella città, l'erezione del tempio ai piedi dell'acropoli e la fondazione delle Dionysia *ἐν ἄστει*. Noi dovremo a suo luogo occuparci di tali questioni, nel rapporto delle conseguenze storiche. Osserviamo ora soltanto che le induzioni, pur sempre ipotetiche, del Doerpfeld non ci paiono sufficienti, come vorrebbe il Foucart, a svalutare il significato di quell'*ἀρχαιότατον* attribuito al tempio di Dioniso.

crale delle Grandi Dionisiache si deve riconoscere nella falloforia (1), che, come nelle Antesterie, sebbene in forma meno appariscente e solenne, faceva parte della cerimonia. Non occorre qui certamente ripetere quanto già dicemmo a questo proposito: ci giova soltanto richiamare l'attenzione sull'importanza di questo prezioso documento tradizionale, frutto della forza conservatrice, vorremmo dire, fossilizzatrice, che è comune a tutte le religioni, pel quale è dato di scoprire l'espressione esoterica di uno degli elementi più importanti della religione solare.

---

(1) Da ricordare è qui un decreto del V secolo a. Chr. (*C. Inscr. Att.*, I, p. 14, n° 31), che impone ai coloni ateniesi di Brea di mandare un fallo alle feste Dionisiache. V. Foucart, *op. cit.*, p. 178. V. anche A. Mommsen, *op. cit.*, p. 440.

Capitolo VI.

La Religione Orfico-Dionisiaca e i Misteri Eleusini.

§ 1. La scienza dei Misteri. — § 2. Suddivisione dei Misteri Eleusini. - I piccoli Misteri. — § 3. Il drama di Core. — § 4. I grandi Misteri. - Muesis ed Epoptia. — § 5. La spiga mietuta in silenzio. — § 6. La coppia genitrice. - La coppia anonima " il Dio e la Dea ". — § 7. Dioniso e Demeter. — § 8. Il figlio divino - Iacco - il Verbo. — § 9. Polinomia dionisiaca. - Frazionamento del concetto solare. — § 10. Dioniso e il Zeus solare. - Semele.

Dopo avere percorse le traccie della religione dionisiaca nell'Attica e ad Atene, ed averne, per così dire, seguito il cammino, attraverso la Grecia settentrionale e centrale, ove Delfo occupa un posto tanto importante, soffermiamoci ora di nuovo e per quanto lo richiede il nostro argomento, ai Misteri Eleusini e cioè occupiamoci dei Misteri stessi in funzione, per così dire, della Divinità Dionisiaca.

Occorre qui appena ricordare come il carattere dei Misteri, che implica una scienza segreta, in possesso di caste sacerdotali, accessibile ai soli iniziati, ai quali si impone l'obbligo del silenzio, sia

tale per sè stesso da sottrarre alla nostra conoscenza una parte grandissima degli elementi di cui essi si compongono. E tuttavia è noto come intorno a tale manifestazione della vita religiosa del popolo greco si siano rivolte le indagini degli antichi e dei moderni studiosi, le quali, pur con varietà di vedute e di risultati, hanno fornito alla scienza storica alcuni dati sicuri e indiscutibili che possono alla lor volta aprire la via verso nuove ricerche e interpretazioni e soluzioni (1).

In base appunto a tali dati, noi crediamo di poter riconoscere e dimostrare, nell'organismo mistico Eleusino, l'epilogo e la sintesi, per dir così, di tutti quegli elementi esoterici della religione dionisiaca di cui vedemmo, in forma qualche volta rudimentale e frammentaria, le manifestazioni nei molteplici culti e riti, fin qui esaminati.

Come è noto, i Misteri Eleusini si presentano sotto il duplice aspetto di Grandi Misteri e Piccoli Misteri: quelli celebrati nel mese di Boedromion (settembre-ottobre), questi nell'Antestherion (gennaio-febbraio). Essi si celebravano ad Agra sulla

---

(1) Ricordiamo a questo proposito l'opera di Paul Foucart, *Les mystères d'Éleusis*, Paris, 1914, già da noi citata, la quale raccoglie in una compiuta sintesi i risultati degli studi fin qui fatti sull'argomento, oltre al fornirci nuovi materiali, tanto che nessuna trattazione della materia potrebbe omai prescindere da tale opera. Già accennammo all'ipotesi del Foucart, il quale afferma anche qui, come nell'altra sua opera " Dioniso Attico ", da noi pure ricordata più volte, la provenienza egiziana dei Misteri. Avremo occasione di ritornare sull'argomento e di occuparci di tale ipotesi.

riva sinistra dell'Ilisso e appartenevano, come i Grandi Misteri, alle due Dee Demetra e Core (1) ed a Dioniso (2).

Ben poco sappiamo di questi Misteri, intorno a cui possediamo solo scarse notizie, ma risulta dalla tradizione che la divinità dionisiaca vi ha la funzione principale e che essi rappresentano come una cerimonia di purificazione e di santificazione preparatoria dei Grandi Misteri (3).

Augusto Mommsen opina che si celebrasse in esse la nuova generazione di Dioniso e la corrispondente sua esistenza nel mondo dei Morti, che è di questa un necessario presupposto e perciò anche il ratto di Core e il ritorno di lei sulla terra. Di questa sua asserzione trova un valido argomento nel fatto che il Dio si considerava come nato sette mesi dopo il concepimento (4) e veniva

(1) Pausania (I, 14, 1) fa menzione di un tempio a Demetra e Core ad Agra, ove si trova anche un simulacro di Triptolemo: *ἐν δὲ τῷ Τριπτολέμου κείμενόν ἐστι ἄγαλμα.* Cfr. A. Mommsen, *Feste der Stadt Athen in Alterthum*, Leipzig, 1898, p. 468 e 414.

(2) Steph. Byz. s. v. *Ἄγρα: καὶ Ἄγραι χωρίον πρὸ τῆς πόλεως, ἐν ᾧ τὰ μικρὰ μυστήρια ἐπιτελεῖται μίμημα τῶν περὶ τὸν Διόνυσον.*

(3) Schol. Aristoph., *Plut.*, 845: *μυστήρια δὲ δύο τελεῖται τοῦ ἐνιαυτοῦ Δήμητρι καὶ Κόρῃ τὰ μικρὰ καὶ τὰ μεγάλα, καί ἐστι τὰ μικρὰ ὥσπερ προκάθαρσις καὶ προάγνευσις τῶν μεγάλων.* A chi voleva sottoporsi a dei Misteri era prescritta, prima di accedere ad Eleusi e alla iniziazione dei grandi Misteri, la iniziazione dei piccoli Misteri, i quali rappresentano in sostanza una iniziazione di primo grado. V. per le notizie relative e i particolari l'opera citata di A. Mommsen.

(4) Luciano, *Dial. Deor.*, 9: *ἔμβρυον ἑπταμηνιαῖον.* Diod., I, 23. Il Foucart passa sotto silenzio questa importante circostanza, nè fa menzione dell'ipotesi del Mommsen.

portato da Atene ad Eleusi appunto il 20 di Boedromione, precisamente 7 mesi dopo (20 Antestherione - 20 Boedromione).

Noi non esiteremo perciò ad affermare che i Piccoli Misteri celebravano la concezione del Dio Solare nella Madre Terra (Demetra). Passando allo stato catactonico, il Dio pone termine, per dir così, alla condizione verginale della Terra, condizione che è dal simbolismo sacro esteriorizzata e personificata nella fanciulla Core. Il fatto, il *drama* è il ratto di Core. Disceso nel grembo della Terra, acquistata la sua personalità catactonica (Plutone), il Sole entra in connubio con Demetra-Core e rappresenta la forza germinativa che agisce nel mistero e nell'ombra, per rivestire nuovamente la Terra del suo manto giovanile di erbe e di fiori. Core riappare alla luce, la terra riacquista la sua giovinezza con eterna vicenda: Demetra ritrova la Core smarrita. E già è nato il nuovo Sole dell'anno giovine: è nato Dioniso il fanciullo divino.

Era questo, come pare lecito supporre, il *drama* rivelato agli iniziati in questo primo mistero della concezione dionisiaca. La sua funzione è, come dicemmo, puramente preparatoria. I Piccoli Misteri, osserva il Mommsen, rinunciavano alle rappresentazioni dell'al di là, destinate a riempire di terrore e di consolatrici speranze l'animo dei fedeli; il loro scopo era ben diverso: essi volevano fornire una istruzione che disponesse gli animi ad apprendere le elevate cose di cui dovevano essere spettatori ad Eleusi nei Grandi Misteri.

Il fatto solo che la divinità dionisiaca ha una parte così importante in questi Misteri prepara-

torî, basterebbe a farci dedurre senz'altro che ad essa debbano principalmente essere informati anche i Grandi Misteri. Pur prescindendo, del resto, da qualsiasi deduzione aprioristica, noi vedremo che non mancano le prove atte a confermare questa asserzione (1).

I Grandi Misteri che si celebravano, come è noto, nel mese di Boedromion, presentano due fasi, ossia due gradi di iniziazione. La prima è la *Muesis* (μύησις) e *Misti* (μύσται) sono gli iniziati, i quali sono consacrati specialmente a Demeter. Il secondo grado di iniziazione è l'*Epoptia* (ἐποπτεία) e gli *Epopti* (ἐπόπται) sono sacri a Dioniso (2).

Non è qui compito nostro intrattenerci sui particolari della duplice iniziazione, nè addentrarci nelle molteplici questioni che sorgono intorno ad essa. A noi importa qui solamente rilevare come la divinità dionisiaca presieda alla parte più importante, al punto supremo, alla rivelazione sublime dei Grandi Misteri, ove il *drama* del sacro connubio del Sole colla Terra e del figlio divino trova la sua più ampia rivelazione.

Intorno al contenuto della seconda iniziazione o

(1) Al termine del suo studio su quanto riguarda il nome, il tempo, la festa, il personale dei grandi Misteri, A. Mommsen (p. 275), a proposito della combinazione che essi presentano delle funzioni riguardanti Demetra e Dioniso, non esita ad affermare che " das bakchische Element überwog in der Kombination " e più innanzi " man wird die Herbstmysterien historischen Zeit mit mehr Grund eine bakchische als eine demetreïsche Feier nennen ".

(2) V. Foucart, *op. cit.*, p. 432 sgg.

epoptia, siamo quasi all'oscuro. Possediamo solamente il noto passo di S. Ippolito, più volte studiato e interpretato e ultimamente preso in esame dal Foucart (*op. cit.*, p. 433 sgg.). Il passo, che qui appresso riferiamo, ci rappresenta, come obbietto principale della epoptia: " la spiga mietuta in silenzio ", che viene mostrata agli epopti come il grande, il mirabile, il più perfetto mistero. "*Ἀθηναῖοι μυοῦντες Ἐλευσίνια καὶ ἐπιδεικνύντες τοῖς ἐποπτεύουσι τὸ μέγα καὶ θαυμαστὸν καὶ τελειότατον ἐποπτικὸν ἐκεῖ μυστήριον ἐν σιωπῇ τεθερισμένον στάχυν* ". A noi pare probabile che il sacerdote facesse, precisamente innanzi agli iniziati, l'atto di tagliare la spiga, *in silenzio,* perchè essi ne comprendevano il significato, dopo le graduali rivelazioni. È indifferente, per questo significato, che *ἐν σιωπῇ* vada costruito con *ἐπιδεικνύντες* oppure con *τεθερίσμενον.*

Si avrebbe qui presentato il Dio sotto il simbolo del pane, come lo era anche più comunemente sotto quello del vino. A questo atto di epilogo e di suprema sintesi si doveva giungere, dopo di avere esplicato per mezzo di atti e di rivelazioni di cui non ci è serbata memoria — come la spiga (*στάχυς* maschile in greco) potesse simboleggiare Dioniso, il figlio della Terra che perisce e si sacrifica e si consuma per il nutrimento degli uomini. E notiamo che in questo caso la ipostasi del figlio divino non è più concepita nella sua differenziazione, nella sua individuazione e consumazione sacrificale per la vita universa (Zagreus, cfr. il toro mitriaco), ma per la vita umana. Il pane è il nutrimento dell'uomo; consumato, diventa l'uomo.

In questo senso la nostra opinione potrebbe coin-

cidere con quella del Foucart, il quale arriva alla stessa conclusione, partendo dal presupposto che si debba anche qui ritrovare il riscontro col rituale egiziano, riferentesi alla religione di Osiris, ove la spiga di grano è rappresentata appunto come l'emblema del Dio (p. 443). Checchè si debba pensare dell'ipotesi egiziana, ha certo grande valore il ravvicinamento che il Foucart ha messo in evidenza fra questi due fenomeni religiosi, per la reciproca interpretazione analogica, prescindendo dalla questione della derivazione (1).

L'epoptia ci ha dunque portati dal connubio divino al figlio divino. Non più nel simbolo e nel mito, ma sotto la specie della spiga, nella sostanza del futuro pane, il Dio è diventato una realtà tangibile agli uomini tutti, conoscibile ai soli iniziati.

Se isolata e scarsa ci si presenta la tradizione sul contenuto della epoptia, la quale, come vedemmo, riguarda particolarmente il mistero del figlio divino (Dioniso figlio di sè stesso), abbondano invece le testimonianze sulla coppia divina genitrice. Si può anzi dire che il connubio di Dioniso con Demeter (Terra e Sole) si presenta come il motivo dominante dei Misteri.

Di somma importanza per il nostro argomento è la scoperta della coppia anonima " il Dio e la Dea ", dovuta agli scavi eseguiti nel santuario

(1) Giustamente osserva il Foucart (*op. cit.*, p. 431) che il Dioniso dell'epoptia non è più il Plutone dei Misteri delle due dee, ma piuttosto il misterioso Dioniso delle Antesterie, che aveva sostituito l'antico *Θεός*, nella coppia primitiva di Eleusi.

dalla Società archeologica di Atene. Si tratta di una iscrizione dedicatoria del IV secolo (1), ove l'offerta di un bassorilievo è consacrata come segno di riconoscenza a Demetra, a Core, al Dio e alla Dea (*Θεῶι* e *Θεᾶι*) e ad Eubuleus. Altri documenti di età posteriore dello stesso culto sono citati dal Foucart (2), il quale (op. cit., c. IV, pag. 90) ci espone la storia della scoperta e ci informa degli studi fatti intorno ad essa. Egli chiama l'apparizione di questa coppia una delle grandi sorprese che ci apportarono gli scavi, eseguiti nel santuario. Dopo quanto già abbiamo studiato e in seguito anche alle osservazioni che ci occorrerà di aggiungere su questo proposito, a noi non parrà strana tale determinazione generica, anonima, e vedremo in essa la conferma di quanto asserimmo e cioè che la religione dionisiaca può essere considerata anche come l'espressione del principio generico divino, collegato alle forze del cosmos, quindi al

---

(1) *'Εφημ. ἀρχαιολ.*, 1886, pl. III, fig. I. V. Foucart, *op. cit.*, p. 91. Otto Kern studia altri frammenti trovati più tardi nell'articolo '*Eubuleus und Triptolemos*', " Mittheilungen d. k. d. Archaeolog. Instituts, Athenische Abtheilung ", XVI (1891), p. 1, e in '*Das Kultbild der Goettinnen von Eleusis*', vol. seg. XVII (1892), p. 127 sgg. Vedasi anche *Festschrift für Otto Benndorf*, 1898, p. 111 et pl. IV; Svoronos, *'Ερμηνειά τῶν μνημείων τοῦ 'Ελευσινιακοῦ μυστικοῦ κύκλου,* (1901), p. 279-299; Pringsheim, *Arch. Beiträge zur Geschichte des eleusin. Kults*, (1905), p. 79-81.

(2) Trattando le questioni sulla natura, sulla provenienza e sull'età in cui fu introdotto questo culto, ne afferma la antichità, respingendo a buon diritto l'ipotesi del Farnell che lo crede il prodotto di uno sviluppo posteriore (*Cults of the Greek States*, t. III, p. 138).

concetto della energia solare. Dioniso, concepito come Dio, costituisce la prima ipostasi, la prima involuzione e, non vorremmo ancora dire, la prima personificazione di questo principio.

Quanto all'anonimato, il Foucart lo crede indice di una provenienza straniera e ritorna, come è facile imaginare, alla sua ipotesi egiziana; riconoscendo anche qui la coppia Iside e Osiride. Di questa ipotesi dovremo ancora e in altre occasioni occuparci: osserviamo tuttavia come essa ci sembri anche qui arbitraria. Per qual ragione infatti dovrebbe l'anonimato costituire un documento della provenienza egiziana, dal momento che esso è ben lungi dall'essere esclusivo alla religione degli Egizii? Lo stesso Erodoto (II, 52) ci parla di divinità Pelasgiche senza nome, ed è noto come anche presso i Romani esistessero degli dei innominati (1). È appunto per la via additata da Erodoto che noi risaliamo in pari tempo all'origine della religione e della stirpe ellenica. Pur prescindendo dalla questione Pelasgica, è a noi lecito su tale traccia, offertaci dallo storico, pensare alle antiche popolazioni del Nord, a quelle popolazioni Tracie e Tessaliche specialmente, presso le quali già abbiamo riconosciuto i germi della Divinità dionisiaca. Il Dio e la Dea senza nome sono l'espressione di un concetto fondamentale e originario della religione, al quale abbiamo già più volte accennato. Mentre rappresentano la coppia cosmica e divina del Sole e della Terra, essi corrispondono

---

(1) Wissowa, *Relig. u. Kultus d. Römer*, München, 1902, p. 65; Roscher, *Lexichon*, art. *Indigitamenta* del Peter.

nel significato esoterico, posseduto dalla scienza sacrale, ai due principî fondamentali della vita: il principio maschile e il principio femminile.

In questo studio e altrove noi abbiamo già ricercato le traccie di questa antica scienza trascendentale, a cui si connette probabilmente il problema delle stirpi, per cui vedemmo come espressione indice dello svariato polinomio, con cui si addita la divinità nella sua accezione mascolina, la semplice parola: Sole (1). Così pure abbondano le traccie nella letteratura e specialmente nella poesia Greca dell'espressione generica Θεός (2). È evidente che la rappresentazione di Dioniso come uno dei principî della coppia cosmica e divina, costituisce uno degli elementi fondamentali dei Misteri Eleusini (3).

Si trovano frequenti accenni nella tradizione al culto di Dioniso, accanto a quello di Demeter (4),

---

(1) V. *Excursus*: *De E littera in fronte templi Delphici insculpta.*

(2) V. *Il Dio di Pindaro (Excursus).*

(3) A proposito del matrimonio sacro (ierogamia) ad Eleusi, colla sovrapposizione o la combinazione di vari altri elementi, e delle questioni che vi si riferiscono, v. Foucart, *op. cit.*, cap. XX. — O. Gerhard (*Teofania nuziale di Dioniso e Cora*, Berlino, 1858) ci dà la descrizione di una pittura vascolare (estr. dagli "Annali dell'Istituto Archeologico", 1857, p. 211), ove Dioniso e Core sono rappresentati come due teste emergenti dal sotterra, quindi come due divinità catactoniche.

(4) L. Ampelius, IX; Diod., III, 62, 63, 64 (Bacco nato da Zeus e Demetra, oppure da Zeus e Persefone); Clem. Alex., *Protrep.*, p. 13, ed. Potter; Erodoto, II, 49, ci informa del-

ed ha sotto questo rispetto speciale importanza un frammento di Plutarco, il quale ci informa che nell'età più antica il culto di Dioniso era associato al culto di Demetra, e non manca di dare del fatto una interpretazione naturalistica che è per noi di grande valore " *Οἱ παλαιοὶ τὸν Διόνυσον τῇ Δημήτρᾳ συγκαθιέρωσαν, αἰνιττόμενοι τὸ γόνιμον τῆς ὑγρότητος* " (1). Evidentemente è qui adombrato il concetto della energia solare, che, associata alla umidità della Terra, è causa della vegetazione (2).

Il rito del connubio divino di cui già vedemmo l'importanza nelle Antesterie e precisamente nelle *χόες* è adunque fondamentale anche nella celebrazione dei Misteri Eleusini, i quali ci presentano, come è lecito dedurre dai fatti studiati, la sintesi e l'epilogo della religione dionisiaca, nei suoi molteplici aspetti. Basterebbero queste attestazioni a fare riconoscere in Dioniso la divinità Eleusina per eccellenza, ma vi sono anche altri elementi dei quali conviene tener conto.

Già avemmo occasione di occuparci, a proposito dei piccoli Misteri, della funzione sacrale che ha in essi anche il prodotto dell'*ἱερὸς γάμος*, del sacro connubio cosmico e perciò del figlio divino, ossia del Dioniso figlio, emanazione di sè stesso e della madre Terra. Prodotto della coppia anonima col nome di Eubuleus, esso è il Verbo, il Logos, il

l'indovino Melampo che avrebbe introdotto le falloforie, appartenenti al culto di Dioniso.

(1) Plut., *Fragm.*, ediz. Didot, t. V, p. 35, fr. VII.

(2) Secondo il Foucart, l'adorazione della coppia divina ad Eleusi si dovrebbe far risalire al sec. XI a. Chr.

Demiurgos, di cui avemmo già più volte occasione di parlare. Non vi ha dubbio che nei Grandi Misteri non debba ad esso corrispondere la figura del fanciullo divino, ossia di Iacchos. Si può anzi affermare che precisamente nei grandi Misteri la figura del *figlio* abbia assunto il suo carattere ben determinato nel culto e nel rituale.

Ricordiamo anzitutto quanto avemmo già occasione di osservare a proposito di Iacco, specialmente per ciò che si riferisce all'ipotesi avanzata dal Foucart, rispetto alla sua individualità mistica. Dopo quanto abbiamo fin qui studiato, è omai forse superfluo ripetere come si debba riconoscere in esso lo stesso Dioniso, ossia la ipostasi di Dioniso.

Il concetto della pluralità dionisiaca aveva del resto già varcata la soglia del Mistero per entrare nel dominio delle nozioni comuni, a segno da subire le trasformazioni e i travisamenti che sono ad esse peculiari, specialmente nel campo della religione greca. Non ci intratterremo qui sulle conseguenze che ne derivarono per la tradizione religiosa (1) sotto il rispetto dei moderni studî; solamente ci contenteremo di ricordare come, pure in queste condizioni, la tradizione stessa possa permettere di riconoscere, a chi si dà cura di investigarla, la materia primitiva.

Per quanto riguarda il nostro argomento adunque si deve dar valore alla tradizione che ammetteva

(1) V.: *La religione greca e gli studi degli antichi e dei moderni*, in "Atene e Roma", fasc. 151-152, Firenze, 1911.

l'esistenza non di un solo Dioniso, ma di parecchi. Tipica è in questo caso l'asserzione di Cicerone (*De Nat. Deor.*, II, 24): "Hunc dico Semele natum, non eum quem maiores nostri cum Cerere et Libera consecraverunt, *quod quale sit ex mysteriis intellegitur*„. Vedremo fra poco, come si possa in particolare accezione interpretare il Dioniso nato da Semele; notiamo ora come questa differenziazione, di cui la tradizione citata e Cicerone stesso ci offre l'esempio, sia soltanto apparente, poichè non si tratta che di un unico principio, generatore di sè stesso in forma duplice (padre e figlio); in forma ternaria (padre, logos e figlio); in forma multipla (differenziazione del principio divino nelle cose create) (1). Noi abbiamo motivo per credere che appunto la scienza segreta dei Misteri rivelasse agli iniziati queste verità. La forma esteriore e divulgata del mito e del simbolo ha dato luogo alla polinomia divina, al moltiplicarsi delle leggende che è quanto dire delle interpretazioni, a cui si è aggiunta l'elaborazione della poesia per un lato, del razionalismo mitografico per un altro. La mutabilità stessa della tradizione che, dopo avere identificato Dioniso con Iacco, lo chiama ora il terzo Dioniso figlio di Semele (2), ora sposo di Demetra, ora figlio di Demetra, ora figlio di Dioniso stesso, è una nuova conferma della nostra

---

(1) Presso Nonnus (*Dionys.*, 48, 951), Iacco è chiamato il terzo Dioniso. Il primo è Zagreus, figlio di Persefone, il secondo Bromio, figlio di Semele. Cfr. anche J. Harrison, *op. cit.*, p. 544.

(2) V. anche A. Mommsen, *op. cit.*, p. 22 e 23.

asserzione sulla unità del principio di cui esso è emanazione.

Come figlio di Semele esso si collega a Zeus per la nota leggenda della doppia nascita (1). Si deve per altro qui por mente alla natura prettamente solare di Zeus che si collega colla divinità preellenica frigio-tracia e cretese ed è ben distinto dal Zeus celeste prettamente ellenico. Il Zeus solare preellenico si identifica in questo caso con Dioniso, tanto che noi possediamo anche l'etimologia di Dioniso, come il Zeus di Nisa, di cui a suo luogo trattammo. Del resto il mito di Semele è per sè stesso la dimostrazione più esplicativa ed evidente che si tratta precisamente del Sole.

(1) È appena necessario ricordare il mito notissimo di Dioniso, dato alla luce anzi tempo dalla madre, incendiata dallo sposo divino e condotto a termine nella coscia del padre Zeus.

Capitolo VII.

La Religione Dionisiaca e i Misteri Eleusini

(*seguito*).

---

§ 1. Dioniso e Iacco. — § 2. La triade cosmica. - La passione e la morte del Figlio divino. — § 3. Le tre ipostasi Dionisiache - Il Dio-Uomo. — § 4. L'Eroe Eleusino. — § 5. L'Eroe Dionisiaco. - Orfeo. — § 6. La triade mistica. — § 7. Relazioni tra l'Orfismo e i Misteri Eleusini. — § 8. Il rituale Eleusino - Il concetto trinitario. — § 9. La tradizione letteraria. — § 10. La famiglia sacerdotale degli Eumolpidi. — § 11. Il Dionisismo Orfico base dei Misteri Eleusini. — § 12. L'ipotesi egiziana del Foucart.

In questa pluralità di elementi è possibile almeno determinare, ci domandiamo, la paternità e la maternità del Dioniso-Iacco dei Misteri Eleusini? Le fonti non ci offrono purtroppo sufficienti e chiare determinazioni sull'argomento (1); non man-

---

(1) Lo Scholiaste ad Aristofane (*Ranae*, 479) afferma Iacco nato da Semele: *Σεμελήι' Ἴακχε πλουτοδότα*. Strabone, nel noto passo (X, 3, 11), di cui già avemmo occasione di discorrere a proposito dell'opinione emessa dal Foucart, non parla della nascita di Iacco, ma solamente lo identifica con

cano tuttavia nei Misteri stessi gli elementi per formulare una probabile ipotesi. Noi abbiamo visto infatti, nei piccoli Misteri, celebrata la concezione del Dio nel grembo di Demetra ed abbiamo riconosciuto il suo nascimento, solennizzato nei grandi Misteri, appunto coll'arrivo e la processione del sacro bambino, Iacco. Ci pare questo un motivo sufficiente per farci ritenere che il Dioniso-Iacco dei Misteri non fosse rappresentato altro che come figlio di Demetra (1).

Avviene così che Dioniso-Iacco, come figlio di

Dioniso e lo chiama la Divinità che sta a capo dei Misteri di Demetra: *τὸν ἀρχηγέτην τῶν μυστηρίων τῆς Δήμητρος.* Suida s. v. si contenta di chiamarlo: Dioniso poppante (*Ἴακχος — Διόνυσος ἐπὶ τῷ μαστῷ*). La Harrison, *op. cit.*, p. 543, accetta senz'altro la testimonianza dello Scoliaste e ammette che Iacco Eleusino sia appunto il Dio solare, figlio di Semele. Noi non esiteremo certo ad accettare la conclusione che si tratti della divinità solare, ma ci sembrerebbe arrischiato affermare, sulla semplice testimonianza di uno scolio, che la scienza teologica dei Misteri attribuisse a Iacco la madre Semele, dal momento che questo personaggio appartiene ad un altro ordine di tradizioni mitiche, ad un'altra corrente del pensiero religioso e non ha parte nei Misteri, ove la funzione materna — per dir così — è costantemente attribuita a Demetra in sè stessa e nella sua ipostasi di Core.

(1) Noi non intendiamo con questo di escludere che Dioniso-Iacco sia da concepire come figlio di Semele e quindi la identificazione di Demeter con Semele, che può facilmente essere dimostrata (identificazione di Semele colla Terra, secondo una interpretazione naturalistica riferita da Diodoro, III, 62, 9). Intendiamo solo affermare che nel ciclo eleusino tale identificazione o non era contemplata o per lo meno non apparteneva al rituale del culto.

Dioniso e di Demetra, è il terzo elemento (figlio) della triade cosmica generatrice: Sole, Terra (1), Logos (Verbo). Già ci occupammo della triade primitiva, che chiameremmo naturalistica, composta degli elementi padre, madre e figlio: Dioniso, Demetra e Dioniso figlio (Iacco), della quale vedemmo, nello stesso culto eleusino, l'espressione schematica e astratta: Dio, Dea, Eubuleus. È forse superfluo qui ancora ripetere che in tale triade è riprodotto e rappresentato il connubio cosmico del sole colla terra e il prodotto di tale connubio, che è la vita differenziata nelle creature viventi. Il figlio è quindi rappresentato da una entità destinata a scomporsi, a smembrarsi e a perire. Abbiamo così la passione e la morte del giovane Dio, nel fiore degli anni.

Il principio dello smembramento è fondamentale per il Dioniso figlio, degli Orfici: Zagreus. Ma non mancano le testimonianze che affermano la identificazione tra Zagreus e Iacco (2). Ma v'ha di più: noi troviamo presso Lucilio l'accenno allo smembramento dello stesso Iacco (*Ἰάκχου σπαραγμός*) (3).

Del resto, anche indipendentemente da tale te-

---

(1) È da richiamare qui l'attenzione sull'importanza che ha il concetto trinitario nella religione dionisiaca ed è opportuno ricordare a questo proposito l'opera purtroppo perduta di Ione di Chio, poeta e filosofo dionisiaco dell'età periclea, il quale trattò appunto delle triadi *τριαγμοι*; v. H. Diels, *Die fragmente der Vorsokratiker*, 2ª ediz., Berlino, 1906, p. 220. Purtroppo non ci rimangono di lui che scarsissimi frammenti.

(2) V. i passi in *Roschers-Lexichon*, art. dell'Höfer (*Jakchos*, vol. II, p. 1).

(3) *De saltat.*, 39.

stimonianza, i Misteri stessi di Eleusi ci mostrano, come vedemmo, nel rito della epoptia, colla spiga mietuta in silenzio, la passione e la morte del figlio divino.

Accanto a questa triade cosmica naturalistica, che si basa essenzialmente sulla funzione generatrice, è da considerarsi una seconda triade che si potrebbe chiamare *agamica*, ed è, come la prima, suscettibile di varie accezioni, le quali dànno luogo ad una vera e propria polinomia.

Pur partendo da un presupposto naturalistico, essa richiede tuttavia l'intervento speculativo, in senso filosofico e teologico. Si tratta infatti del triplice Dioniso nelle sue ipostasi di Sole (Sole in cielo); Logos (Demiurgos, Verbo, Sole in terra); Uomo. È chiaro che la differenziazione nelle cose create è propria del Logos, del Verbo Creatore, che è concepito il più delle volte, ed avviene ciò, come vedemmo, pei Misteri Eleusini, in forma umana — e in tale caso gli corrisponderebbe Dionysos Iacchos o Zagreus — ma può essere anche rappresentato da forme animali, fra cui sono tipiche quelle del Toro e del Leone (1). Riferendoci nuovamente alla triade naturalistica, giova qui constatare che il connubio del Sole colla terra genera appunto il Logos, ossia il Verbo Creatore. Zagreus-Iacchos

(1) Ricordiamo a questo proposito l'invocazione, fatta a Dioniso sotto forma di toro, dell'inno dionisiaco conservatoci da Plutarco, *Qu. Gr.*, c. 36: *ἐλθεῖν, ἥρω Διόνυσε — *ἅλιον (Ἀλείων) ἐς ναὸν ἁγνόν — σὺν Χαριτέσσιν ἐς ναόν — τῷ βοέῳ ποδὶ θύων — ἄξιε ταῦρε — ἄξιε ταῦρε*, Cfr. GRUPPE, *Griechisch. Kult. u. Myt.*, p. 546.

assume per la Mistica Eleusina individualità umana, in quanto la sua differenziazione creatrice, il suo smembramento, dà luogo all'uomo, e, in senso specifico, all'uomo divino, ossia all'eroe che subisce la passione del Dio.

In questo caso il principio solare Dionisiaco si moltiplica nelle figure degli eroi che sono peculiari delle varie stirpi, delle varie località e dei varii tempi. Ora ci domandiamo: esiste veramente l'eroe eleusino? ossia esiste la incarnazione umana del Dioniso mistico di Eleusi?

Già abbiamo veduto come Iacco e le forme corrispondenti Zagreus, Eubuleus, Brimo corrispondano al Verbo dionisiaco, rappresentato è vero dalla Mistica eleusina sotto forma umana (1), ma di cui la tradizione, nè scritta nè figurata, non ci riferisce elementi di vita umanamente vissuta sulla terra. Realmente noi possiamo osservare che la loro entità umana non oltrepassa il simbolo.

---

(1) Non abbiamo infatti una rappresentazione umana ben definita di Iacco, il quale ci appare nell'arte sotto varie forme (v. Roscher, *Lex.*, art. cit., p. 11, e assai più ampiamente Ed. Gerhard, *Gesammelte Akademische Abhandlungen*, Berlin, 1866-68, vol. II, p. 367 e 409). Citiamo, dall'elenco offertoci dal Gerhard, Iacco come efebo e Iacco di ogni età (un esempio anche di Iacco barbato). Troviamo Iacco come fanciullo portante fiaccole, Iacco sui fiori, Iacco fanciullo o giovinetto alato, Iacco cornuto, Iacco ermafrodito. In ognuna di queste figurazioni si adombrano concetti di teologia esoterica: accenniamo soltanto alla identificazione, facile a dimostrare, di Iacchos con Eros, l'amore cosmico, che riproduce poi il concetto di Dionisos – logos, demiurgos, verbo divino.

Sta però il fatto che la tradizione locale Eleusina non manca di figure semi-divine, tra cui va singolarmente segnalato Triptolemo, il prediletto di Demetra, al quale essa ha affidato, per farla conoscere agli uomini, la scienza della agricoltura.

Come si trova l'eroe dionisiaco locale Eleusino al quale è affidata, come si disse, la diffusione fra gli uomini della agricoltura e della viticoltura, possiamo affermare altresì l'esistenza dell'Eroe dionisiaco, in una forma più generale, dotato di una individualità più vasta e complessa, in quanto è divulgatore della religione e della scienza dionisiaca, nel suo aspetto universale.

Facile è riconoscere come sia precisamente Orfeo la forma tipica di questa accezione dionisiaca, di questa ipostasi umana del principio solare divino. Non vogliamo qui trattenerci sulla complessa figura di Orfeo, del quale già avemmo sopra occasione di discorrere, per quanto riguarda il nostro argomento, ci basti solo aver riconosciuto in lui, anche in base al contenuto della scienza sacrale, il rivelatore del verbo Dionisiaco.

Ritornando ora all'esame del concetto trinitario da cui siamo partiti, ci resta ancora da aggiungere — dopo quanto dicemmo riguardo al secondo e terzo elemento della triade stessa — come possano corrispondere, anche al primo elemento, varie espressioni teologiche. Noi vedemmo infatti che si può stabilire (si ricordi il mito di Semele) la equivalenza tra Zeus solare, Dionisos e Helios-Apollon, in quanto essi stanno a rappresentare il sole nel cielo. La triade mistica che noi abbiamo

voluto così ricostruire, come patrimonio della segreta scienza sacrale, risulterebbe così composta:

1° Elemento.

SOLE IN CIELO:

Dionysos,
Zeus solare,
Helios-Apollon.

2° Elemento.

SOLE IN TERRA:

Verbo o Logos { differenziabile (1ª fase) / differenziato (2ª fase) } nelle creature viventi:

Dionisos-Zagreus,
Dionisos-Iacchos,
Dionisos-Eubuleus.

3° Elemento.

SOLE UOMO:

L'eroe:
Eroe dionisiaco Eleusino, Triptolemo,
Eroe dionisiaco universale, Orfeo.

Questi elementi che noi abbiamo creduto di poter dedurre dalla stessa tradizione eleusina, formavano essi parte della scienza mistica, ossia della teologia segreta, che doveva essere patrimonio sacerdotale e costituire come un necessario presupposto della iniziazione?

Conviene qui ricordare quanto osservammo a proposito dell'Orfismo, che è appunto la religione

dionisiaca ridotta a sistema. Lo stesso Foucart (1), il quale nega l'azione esercitata dalla dottrina orfica sui misteri Eleusini, deve tuttavia riconoscere le grandi somiglianze che esistono fra la dottrina orfica e quella di Eleusi, che egli crede dovute alla fonte comune egiziana e alla relazione fra i Misteri Eleusini e quelli di Iside e di Osiride. Già avemmo occasione di far cenno e ancora ci occorrerà di parlare di questa dottrina fondamentale del Foucart.

Comunque, è per noi importante a questo proposito l'iscrizione della tavoletta di Petilia, citata dallo stesso Foucart (2), che contiene l'espressione: "Io sono figlio della Terra e del Cielo Stellato"; ove è evidente la concezione della divinità umana, in quanto essa si riafferma dopo la morte: "*Θεὸς ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου*" (3).

---

(1) *Les mystères d'Éleusis*, p. 255. Gli argomenti con cui il Foucart combatte questa teoria, senza tener conto di quelli che altri studiosi, come il Gruppe e la Harrison, hanno addotto in suo appoggio, non paiono sufficienti. Così a noi sembra non si debba dare importanza decisiva al fatto che del Zagreus orfico non si è ritrovata traccia alcuna, nè sui monumenti, nè sulle iscrizioni di Eleusi, e che esso non figura in nessuna delle cerimonie che conosciamo. Bisognerebbe anzitutto poter dimostrare, contrariamente ad ogni verosimiglianza, che quello che noi possediamo nella tradizione, sia letteraria, sia monumentale, è tutto quanto si può pensare sia esistito di questo materiale religioso. Si aggiunga che Zagreus non appartiene al dominio della mitologia popolare, il che fa supporre che non abbondassero gli accenni e le rappresentazioni figurate di esso. Noi abbiamo veduto d'altra parte come il Zagreus orfico trovi il suo corrispondente nel Iacco eleusino.

(2) D. Comparetti, *Laminette Orfiche*, Firenze, 1910, p. 32.

(3) D. Comparetti, p. 6-10; cfr. Foucart, *op. c.*, p. 428.

Ma pur prescindendo da tali espressioni dell'orfismo, che si riferiscono piuttosto alla dottrina dell'oltre-tomba, noi dobbiamo tener conto invece di più significative somiglianze che essa presenta colla Mistica Eleusina e che l'esame stesso del rituale mette in evidenza, come fu opportunamente osservato dalla Harrison (*op. cit.*, p. 545).

Si dimostra infatti come, fra i tre principali misteri orfici, la Omofagia, la Licnoforia e la Ierogamia, due di essi, la Licnoforia e la Ierogamia, sono con assoluta certezza da riconoscersi come praticati ad Eleusi. Noi non entreremo qui nei particolari della dimostrazione e della analisi, per i quali ci giova rimandare il lettore all'opera della dotta inglese, soltanto vorremmo aggiungere come, a parer nostro, della stessa omofagia sia possibile scorgere le traccie nel rito epoptico della spiga mietuta in silenzio, ove vedemmo appunto rappresentato il sacrificio del Dio, nella sua ipostasi vegetale.

A questi elementi, che l'Orfismo ci presenta comuni coi Misteri Eleusini, si dovrebbe aggiungere la concezione trinitaria (1) della divinità, della quale ci siamo sopra occupati, che costituisce uno dei canoni fondamentali della dottrina orfica.

---

(1) Noi assumiamo qui questo concetto in senso generico, senza discendere ai particolari, il che ci renderebbe necessario occuparci dei vari strati cronologici, di cui si compone quel complesso di idee religiose, che va sotto il nome di Orfismo. Anche nella più recente dottrina orfica, che presenta così stretti legami col neo-platonismo, il concetto trinitario è persistente, per quanto esplicato in astrazioni teologiche che già hanno subìta l'evoluzione filosofica e si sono scostate dal primitivo simbolismo naturalistico. V., per quest'ultima specie di triadi, O. Gruppe, *Griech. Kult. u. Myt.*, p. 633 sgg.

Non mancano del resto, anche nella tradizione letteraria, attestazioni dirette dello stretto legame tra l'Orfismo e i Misteri Eleusini. Molto opportunamente a questo proposito la Harrison, nell'opera già ricordata (p. 544), cita un passo di Pausania intorno al tempio di Cyamites (*Κυαμίτου*). Conoscendo di trattare un delicato argomento, dal punto di vista religioso, il periegeta si limita a dire oscuramente: " Chiunque ha assistito alle iniziazioni che si fanno ad Eleusi, oppure ha letto le cose che si chiamano orfiche, sa quello che io dico „ (1).

Di maggiore importanza per il nostro argomento è un passo dei Philosophoumena (2), ove si afferma che i riti bacchici di Orfeo (*τὰ βακχικὰ τοῦ Ὀρφέως*) furono stabiliti e dati agli uomini a Fliunte in Attica, prima dello stabilirsi dei riti dell'iniziazione d'Eleusi. È chiaro dunque che la religione Orfico-Dionisiaca è qui concepita come la base e il presupposto dei Misteri Eleusini, i quali vengono rappresentati come una derivazione posteriore di tale religione. E tanto più ciò appare evidente, se si considera che si tratta qui del rito della ierogamia a Fliunte, rito che è, come sappiamo, fondamentale nei Misteri di Eleusi.

---

(1) Paus., I, 37, 4: *Ὅστις δὲ ἤδη τελετὴν Ἐλευσῖνι εἶδεν ἢ τὰ καλούμενα Ὀρφικὰ ἐπελέξατο, οἶδεν ὃ λέγω.* Più di una volta, nota la Harrison, l. cit., Pausania, nell'esaminare i santuari di Demetra e Core, si arresta ad osservare che la locale tradizione ne attribuisce l'invenzione ad Orfeo.

(2) *Philosophoumena*, ed. Cruice, v. 3: *τετέλεσται δὲ ταῦτα (τὰ Βακχικὰ τοῦ Ὀρφέως) πρὸ τῆς ... ἐν Ἐλευσῖνι τελετῆς, ἐν Φλοιοῦντι τῆς Ἀττικῆς, πρὸ γὰρ τῶν Ἐλευσινίων μυστηρίων ἐστὶ* [*τὰ*] *ἐν τῇ Φλοιοῦντι τῆς λεγομένης Μεγάλης ὄργια.*

Ci pare adunque che si possa con sufficiente certezza asserire che il Dionisismo orfico, di cui abbiamo vedute le origini al Nord della Grecia, e, con assai probabilità, nella Tracia; di cui abbiamo seguito il cammino fino ad Atene, attraverso la Grecia centrale, ove una importante tappa deve essere segnata a Delfo, costituisce l'elemento fondamentale della religione Eleusina.

Un vestigio considerevole di questo elemento deve essere riconosciuto senza dubbio nella famiglia sacerdotale degli Eumolpidi, che occupa, come è noto, il primo posto nell'esercizio del culto Eleusino, e alla quale la tradizione assegna l'origine Tracia, facendola risalire al mitico cantore Eumolpo (1).

---

(1) Nella tradizione sono da riconoscere almeno tre personaggi mitici della Tracia che hanno il nome di Eumolpo. Eumolpo, figlio di Museo, è considerato anche come il fondatore dei Misteri Eleusini. La sua tomba si mostrava in Atene e in Eleusi (Paus., I, 38, 2). Dopo la morte di Eumolpo, sottentrò in Eleusi il figlio *Κῆρυξ*, il capostipite dei *Κήρυκες* (cfr. Engelmann in *Roschers-Lexichon*, p. 1402). La sua origine tracia non è da mettere in dubbio, malgrado l'apparente controversia che sorgerebbe dallo Schol. *Oed. Col.*, 1048, come ben nota la Harrison, *op. cit.*, p. 554. Giova contrapporre i suoi argomenti all'affermazione del Foucart che, dominato anche qui dal suo preconcetto, riguardo all'origine egiziana dei Misteri di Eleusi, sfugge alla contraddizione che ne deriverebbe, dalla ammissione dell'elemento traciorfico, col respingere la tradizione che attribuisce ad Eumolpo la provenienza tracia, attribuendo l'invenzione dei Misteri alla influenza orfica del V secolo. Pur prescindendo dalla considerazione che qui il Foucart contrappone una affermazione puramente ipotetica ad una ripetuta testimonianza

Eumolpo (εὖ μέλπεσθαι) appare così, come i suoi mistici maestri, il buon cantore, il cantore per eccellenza. In questo senso egli diventa anche il sommo sacerdote (1).

I fatti che abbiamo studiati, colle testimonianze della tradizione, ci dànno, come sembra, il diritto a concludere, pur nella mancanza di affermazioni esplicite (che non possiamo del resto aspettarci da una scienza segreta di iniziazione), che la religione Dionisiaca, elaborata e ridotta a sistema dall'orfismo, costituiva l'elemento fondamentale del culto mistico Eleusino; che questo sistema di carattere prettamente ellenico, pur avendo assunto nell'Attica Eleusi il suo carattere peculiare, derivò dalle regioni settentrionali, percorrendo quel cammino appunto che credemmo di poter tracciare per la religione dionisiaca stessa.

---

della tradizione, si potrebbe obbiettare che una contraria affermazione si può dedurre dalla tradizione dello scolio citato, esaminata dalla Harrison, e che il Foucart trascura, qualora si volesse pur dare importanza alla divergenza più apparente che sostanziale in essa contenuta.

Si deve infatti ammettere che appunto tale origine tracia fu posta in discussione dalla tradizione locale, vorremmo quasi dire nazionalistica, Eleusina-Ateniese, come appare dallo scolio stesso, e che le interpretazioni, che escludono tale origine e rivendicano una specie di autoctonia, furono esse appunto una aggiunta e un rimaneggiamento posteriore.

(1) Il Foucart cita a questo proposito (p. 149) le osservazioni del Maspero, *Études de Mytologie et d'Archéologie égyptiennes*, t. II, p. 373, circa il valore del canto nella liturgia egiziana, osservazioni che si possono del resto applicare al canto sacro di tutte le religioni.

Ben diversi concetti su tale argomento furono svolti nell'opera del Foucart, " Les Mystères d'Éleusis „, già da noi più volte ricordata, dei quali ci conviene ora qui brevemente occuparci. Come già avemmo altrove occasione di osservare, il noto ricercatore di antichità religiose di Atene e dell'Attica, ricollegandosi ai concetti, espressi già in altri lavori e specialmente in quello, pure da noi citato, su Dioniso Attico, nega il carattere ellenico della religione Eleusina e si studia di dimostrare come essa sia dovuta alla importazione Egiziana. Facendo astrazione dai fatti e dagli elementi tradizionali, che noi crediamo possano per sè stessi contrapporsi alle affermazioni pur sempre ipotetiche e dedotte da argomenti di analogia, quali si trovano nell'opera di cui trattiamo, non ci sembra esistere in tale opera alcun argomento decisivo che valga, non che a scalzare la tradizione, a fornirci una prova irrefutabile di quanto l'autore asserisce.

Ed anzitutto, i trovamenti archeologici, ai quali il Foucart attribuisce tanta importanza, che cosa ci dicono essi? Si tratta della statuetta di Iside e di scarabei scoperti negli scavi eseguiti ad Eleusi, dalla Società Archeologica di Atene, negli anni 1895-97, e appartenenti a tombe, situate sul declivio dell'Acropoli Eleusina (1). Il fatto che una statuetta di Iside si trova nella suppellettile di una tomba femminile di Eleusi, come può fornirci una prova decisiva della influenza del culto Isiaco sui Misteri Eleusini? E non potrebbe dimostrare invece che il grazioso e prezioso idoletto, impor-

(1) *'Εφημ. ἀρχαιολ.*, 1898, p. 30-122 e tav. II-VI.

tato forse come una esotica rarità da mercanti egiziani, era stato molto caro in vita a quella signora eleusina? È chiaro che osservazioni analoghe si possono fare intorno agli scarabei e che tali scoperte potrebbero dar luogo a varie altre supposizioni che è superfluo, almeno per il caso nostro, formulare (1).

E le testimonianze degli autori? È da notare anzitutto che noi non ne possediamo alcuna, la quale ci parli esplicitamente dell'origine egiziana del culto eleusino, e neppure di elementi egiziani introdotti in esso. Il Foucart (op. cit., p. 41) ricorda le tradizioni che attestano Demetra essere straniera all'Attica e venuta dal di fuori, e cioè dal paese ove fu inventata l'agricoltura, senza pur determinare precisamente quale paese esso fosse: la Sicilia infatti, Creta e l'Egitto rivendicavano a sè un tale onore.

Nè si deve certo in questo senso attribuire un valore esclusivo alla notizia di Diodoro (I, 14) (2), secondo la quale " Iside scoprì il frutto del grano e dell'orzo, che nasceva a caso nel paese insieme alle altre erbe, ma di cui gli uomini non conosce-

---

(1) Oggetti di importazione egiziana furono rinvenuti, come è noto, anche nelle tombe di Micene. Cfr. R. Dussaud, *Les civilisations préhelléniques dans le bassin de la Mer Égée,* Paris, 1914, p. 156.

(2) Come fonti di Diodoro nella mitologia greca il Christ, *Gesch. d. Griech. Litterat.*, 5ª ediz., parte II, vol. I, p. 312, riconosce Dionisios Skytobrachion, grammatico in Alessandria nel II secolo, e ciò in base alle ricerche di E. Bethe, *Quaestiones Diodoreae mytographicae*, Diss. Gott., 1887, che ammette accanto a quest'opera un compendio mitografico.

vano l'uso „, dal momento che è palese presso questo autore la tendenza a tutto ricondurre e identificare alle antichità egiziane, tendenza del resto che è comune all'indirizzo eclettico e cosmopolita degli studî della sua età. Tale tendenza è infatti combattuta più innanzi dallo stesso Foucart, che nega l'autorità di Diodoro, allorchè egli spinge le conseguenze del suo indirizzo fino ad affermare che l'organizzazione delle famiglie sacerdotali degli Eumolpidi e dei Cherici fosse stata desunta dall'Egitto.

Del resto, quand'anche fosse realmente egiziana l'importazione dell'agricoltura nell'Attica, essa potrebbe avere tutt'al più un significato pel culto di Demetra, in quanto la dea vi era onorata quale maestra agli uomini di arte agricola, ma ciò non ci spiegherebbe che un aspetto, il meno importante, dei Misteri nei quali occupa, come vedemmo, la parte principale la religione Dionisiaca, nel suo complesso e profondo esoterismo.

Vi è d'altra parte la testimonianza di Erodoto (II, 123) che il Foucart cita (p. 75) a proposito di Iside e di Osiride, considerati come divinità dei Morti, ove lo storico greco dà alle due divinità egiziane i nomi greci di Demetra e Dioniso: " *Ἀρχηγετεύειν δὲ τῶν κάτω Αἰγύπτιοι λέγουσι Δήμητρα καὶ Διόνυσον* „ (1). Noi sappiamo che queste iden-

(1) Giova appunto qui ricordare come già fossero riconosciute dagli antichi le identificazioni di Dioniso con Attis, Adonis, Osiris, identificazioni intese evidentemente a spiegare analogie esoteriche. Si connettono esse infatti col culto dendriforme di Dioniso — l'energia solare nella sua esplicazione vegetale —. Abbiamo infatti Osiris sepolto in un

tificazioni sono frequenti in Erodoto e proprie, non solo dei Greci, ma di tutti i popoli che tendono ad applicare i nomi delle loro divinità alle divinità straniere, quando rispondano almeno in generale ai medesimi concetti. Ma è ben lungi questo fatto dal significare che ci sia dipendenza o derivazione immediata fra le due categorie di divinità, quantunque non si debba escludere in certi casi, fra i quali potrebbe pure il nostro essere contemplato, che possa esservi identità di sostanza dovuta a ragioni etniche originarie, ben più profonde e complesse. Comunque si può asserire che tali identificazioni nominali stanno a significare una considerazione *a posteriori* di carattere retrospettivo, compiutasi su individualità religiose ben determinate e peculiari a due popoli diversi, il che potrebbe indicare precisamente il contrario di una derivazione. Senza negare importanza a rapporti che la civiltà egiziana può avere avuto col mondo Ellenico, rimane pur sempre ad essa, nella considerazione degli Elleni, qualche cosa di esotico, specialmente nel campo religioso, tanto che diffi-

---

tamarisco, Adone nato dalla mirra, Attis sopravvissuto in un pino. — Naturalmente è dal principio solare o del fuoco cosmico, che per noi ha lo stesso significato, che deriva questa unità. Osiris è infatti rappresentato sotto forma di leone (probabilmente anche nel significato siderico) e sotto la forma di toro. Ora noi sappiamo che queste rappresentazioni e figurazioni sono proprie anche di Dioniso, il quale ha pure comune con Osiris la proprietà di liberare le anime dall'Hades (v. GRUPPE, *op. cit.*, p. 1432): è in altro termine, come già vedemmo, il Sole dei Morti. Tutto ciò sta adunque a provare il fondo comune di queste religioni solari, che hanno poi acquistata, nei vari paesi, individualità propria.

cile ci riesce il pensare, precisamente in questo campo, alla possibilità di un innesto così vivo e vitale, come quello dei Misteri Eleusini. I popoli antichi tendono all'individualismo, piuttosto che all'universalismo, il che costituisce appunto una delle principali cause della svariata pluralità degli dei: il cosmopolitismo religioso è un prodotto tardivo.

In ogni modo, pur riconoscendo nella religione dionisiaca un'importazione avvenuta nei tempi remoti, in cui si elaborava la individualità etnica dei Greci, abbiamo creduto di poter affermare che un'altra via fu percorsa dal Dioniso Eleusino, via che abbiamo creduto possibile anche determinare.

Ritornando alla ipotesi egiziana del Foucart, a noi pare di poter concludere osservando come dalla evidente parentela tra l'Orfismo e la religione Eleusina, che il dotto francese pur riconosce, sia ben più ovvio e naturale dedurre, anzi che una comune derivazione egiziana, la influenza che una dottrina ellenica di tale importanza e di tale diffusione, quale è l'orfismo, esercitò sull'organismo religioso di Eleusi. In altri termini, quando anche i Misteri Eleusini avessero potuto assumere dalla religione di Iside alcuni elementi (il che non è, come vedemmo, dimostrabile per dati di fatto, ma solo supponibile per ragioni analogiche), pare naturale pensare che ne sia stato tramite l'Orfismo.

Capitolo VIII.

La Religione Dionisiaca durante il periodo delle immigrazioni elleniche.

§ 1. La Grecia centrale. — § 2. Le immigrazioni. — § 3. Le popolazioni Ioniche. - Elementi Micenei. — § 4. La divinità solare Egeo-Micenea. — § 5. Formazione della individualità teologica dionisiaca. — § 6. La divinità solare dorica, ionica ed acheo-eolica. — § 7. Herakles, Dionysos, Elios-Apollon a Delfo. — § 8. Apollo e Dioniso nella Eortologia delfica. — § 9. I *κοῦροι* solari. — § 10. I due fratelli divini e l'antitesi cosmica. — § 11. Apollo e la mantica dionisiaca. - Caratteri dionisiaci di Apollo Delfico. — § 12. Universalità della Religione Dionisiaca.

Noi abbiamo fin qui seguito, per quanto ci fu possibile, le traccie della religione dionisiaca nel suo cammino dalle regioni settentrionali dell'Ellade e particolarmente dalla Tracia, attraverso la Grecia centrale, e abbiamo veduto il suo sviluppo nei due grandi centri religiosi di Delfo e di Eleusi (1).

---

(1) Alle località da noi ricordate sarebbero pure da aggiungersi Corinto e Sicione. A Corinto le notizie di un arcaico culto dionisiaco si collegano specialmente alla no-

Teniamo qui conto del fatto che il dominio, per così dire, della divinità dionisiaca, nelle età più remote, si limita quasi esclusivamente alla Grecia centrale, compresa l'Attica e la regione dell'Istmo. Nel Peloponneso la religione Dionisiaca penetrò tardi e non senza l'opposizione di altri culti, conservandovi il carattere essenzialmente mistico (1). Tale fatto crediamo non sia senza significato nella storia dell'*ethnos* greco e che debba perciò a buon diritto essere messo in relazione con essa.

Non intendiamo qui naturalmente trattare questioni che, per la loro vastità e complessità, per la importanza e la mole della letteratura che le riguarda, non potrebbero nel nostro studio trovar luogo. Sarà tuttavia opportuno pel nostro argomento qui richiamare, pur nelle linee generali e valendoci di termini del tutto generici, quelle conclusioni della scienza storico-etnografica che sembrano omai assodate sulla base delle maggiori probabilità (2).

---

biltà, sopraffatta dalla dinastia dei Cipselidi, nobiltà che mentre faceva risalire le sue origini ai re Eraclidi, comprendeva i suoi membri sotto il nome di Bacchiadi. Tanto a Corinto quanto a Sicione, il culto e le solennità dionisiache si collegano specialmente colle origini e collo sviluppo della dramatica, ed entrano perciò nel dominio dell'arte; esorbiterebbe quindi dalle proporzioni del nostro studio la trattazione della complessa e vasta materia (v. Gruppe, *Griech. Mytol.*, p. 134, p. 1433, 1436).

(1) Da ricordare sono specialmente i misteri di Lerna (Paus., II, 37), ove Dioniso è identificato con Iacco ed associato alle grandi Dee di Eleusi ed è di origine direttamente eleusina (v. articolo del Lenormant in D'Aremberg e Saglio, p. 596: *Bacchos*).

(2) Vedansi, per questa materia, René Dussaud, *Les civi-*

È noto che al così detto periodo Egeo-Miceneo succede nella storia preellenica il periodo in cui si compiono i grandi movimenti dei popoli, che determinarono e costituirono la individualità nazionale ellenica. Questo periodo e questi movimenti o migrazioni difficilmente potrebbero essere compresi, nonchè sotto una denominazione unica, sotto un binomio o trinomio, come è possibile fare per l'età precedente. Numerose, varie e spesso tra loro intrecciate sono infatti le categorie di popolazioni che verrebbero in giuoco, e sarebbe pericoloso, per le interpretazioni di cui è suscettibile, adottare pur in senso convenzionale il nome di " Invasione dorica ". Senza ripetere il vieto concetto del M. Evo Ellenico al quale, specialmente sotto il rispetto della cultura, sovrasta forse un pregiudizio non dissimile da quello che è omai sfatato nella valutazione del M. Evo Romanico, gioverà però ricordare che nuovi elementi di popolazione penetrarono nell'Ellade e che questi elementi appartenevano ad un'altra razza, e cioè alla razza ariana, mentre gli Egeo-Micenei erano Semiti.

Le immigrazioni dall'occidente illirico alle quali si collegherebbe la stirpe dei Dori (1), spostatasi po-

---

lisations préhelléniques dans le bassin de la Mer Égée, 2e éd., Paris, 1914; nell'opera *L'Hellénisation du monde antique* lo studio di A. Reinach sull'apparizione degli Elleni nel mare Egeo; vedansi anche le importanti conclusioni di E. Drerup nel capitolo " La terra e la popolazione della Grecia " nell'opera *Omero*. Per i problemi etnografici e cronologici che si connettono specialmente colla invasione dorica: L. Pareti, *Storia di Sparta arcaica*, parte I, Firenze, 1917.

(1) A. Reinach, *op. cit.*, p. 46 sgg.

steriormente a quella degli affini Achei, mutarono fino ad un certo segno l'aspetto etnico e linguistico della Grecia, ma tali mutazioni, precisamente come avvenne per l'Italia, rispetto alle invasioni barbariche, non si esercitarono presso tutte le regioni nella stessa misura. Avvenne così che l'Attica, come pure l'Eubea e l'Argolide, che la tradizione stessa ci narra avere respinta l'invasione dei popoli del Nord (1), restassero pressochè immuni da tali influssi stranieri e mutamenti e che conservassero perciò inalterato il loro primitivo fondo etnico. Presso queste popolazioni, che nella tradizionale tripartizione delle stirpi elleniche si classificano come Ioniche, si sarebbero adunque mantenuti più integri che altrove quegli elementi della civiltà Micenea, i quali, pure esposti ai contatti dei nuovi popoli vicini, avrebbero subìto un processo di evoluzione tutto interiore, non dissimile forse ad una decadenza, analoga a quella che subì la civiltà latina nella Roma medioevale (2).

Le conclusioni che si possono ricavare nel campo religioso, e in particolare pel nostro argomento, sono

---

(1) Cfr. E. Meyer, *Forschungen zur alten Geschichte*, Halle, 1899, II, p. 516.

(2) A. Reinach (*op. cit.*, p. 55) considera la civiltà ionica come una rinascita della civiltà egea. Non è qui compito nostro trattare le gravi questioni cronologiche che si presentano a proposito di queste migrazioni di popoli e particolarmente intorno alla così detta invasione dorica. Il Reinach (*op. cit.*, p. 48) ammette che, verso l'anno 900, la immigrazione dorica fosse compiuta nella Grecia e cita lo studio di Leo Heidemann, *Das Problem der dorischen Wanderung* (fasc. 20 di " Quellen und Forschungen zur Altgeographie "). Anche il

evidenti. Esse riguardano anzi tutto il culto della divinità solare che noi riconoscemmo appunto caratteristico della antichissima civiltà semitica dell'età Egea-Micenea, e della quale abbiamo creduto di poter riconoscere una traccia, diremo così, epigrafica nella stessa Delfo (1). E non mancherebbero le prove di questa concezione astratta e unitaria della Divinità, nella stessa tradizione letteraria e nella poesia specialmente, ove si ha frequente menzione del *Θεός*, senza alcun'altra determinazione (2). E nel presente studio avemmo pure occasione di far cenno della iscrizione eleusina, ove sono menzionati il " Dio „ e la " Dea „, in senso assoluto e impersonale.

Ora vedemmo anche come questo concetto della divinità solare abbia acquistato una individualità concreta e di carattere prettamente ellenico, elaborandosi, per così dire, presso le popolazioni forse ariane del Nord, proclivi ad una concezione meno immateriale e più sensibile del principio cosmico divino, tanto che è lecito pensare che Dioniso abbia, come già accennammo, assunta la sua personalità teologica in quel periodo di

---

Pareti (*op. cit.*, p. 87) ritiene come assolutamente certo che non possiamo connettere col termine della civiltà micenea (che si protrae, secondo il risultato delle sue ricerche, nel corso del sec. IX) l'arrivo dei Dori, avvenuto, in qualunque modo, molto prima del sec. IX a. Chr. V. anche Dussaud, *op. cit.*

(1) V. *Excursus*: *De E littera in fronte delphici templi exculpta.*

(2) V. *Excursus*: *Theós* (Studio di Teologia pindarica).

transizione, per la civiltà ellenica, che vedemmo poc'anzi caratterizzato dallo spostamento dei popoli, determinato dalla immigrazione ariana (1). Non occorre ripetere quanto fu oggetto della nostra indagine nella prima parte di questo studio, e cioè ripercorrere nuovamente il cammino della religione dionisiaca che abbiamo seguìto dall'originaria Tracia, fino all'Attica Eleusi; ricordiamo solamente come l'espansione Tessalica nella Beozia e la stirpe dei Minii Orcomenii ci abbiano offerto il tramite per farci ritrovare Dioniso a Delfo. Sotto l'appellativo Dionisiaco, la religione solare nell'Attica presenta è vero, come vedemmo, un carattere importato, ma ingrandisce qui, per così dire, la sua individualità, perchè si assimila, per spontanea associazione, gli elementi affini originari e caratte-

---

(1) Probabilmente la divinità dionisiaca fu importata dalla immigrazione frigio-tracia, che conviene riconoscere come precedente alla immigrazione acheo-eolica (dorica).

Come già avemmo occasione di notare, Dioniso non ha alcuna importanza nei poemi omerici, nè vi è rappresentato come un Dio. Questo fatto è certamente da mettersi in relazione colla natura etnica, se così si può dire, della divinità solare dionisiaca. Se si accettano le conclusioni brevemente esposte dal Reinach (*op. cit.*, p. 22) sulla composizione dei poemi omerici, per cui essi sono stati creati dagli Eolici (che è quanto dire Achei) e per gli Eolici, dall'età in cui essi sottomisero il mondo egeo, fino a quella in cui colonizzarono la Troade, è evidente che la divinità solare doveva chiamarsi Apollo, anzichè Dioniso. È facile d'altra parte riconoscere che la divinità antropomorfa dovesse, nella narrazione epica, sopraffare del tutto la divinità astratta e quasi impersonale, vestita de' suoi dogmi esoterici e del suo misticismo trascendentale, materia di scienza filosofica piuttosto che di arte poetica.

ristici della sua stessa natura, fino a che essa giunge a culminare, per così dire, in una delle più grandiose manifestazioni della religione ellenica e cioè nei Misteri Eleusini. E quando avrà subito altrove, e negli stessi suoi paesi d'origine, un oscuramento, dovuto alla prevalenza di altri elementi etnici e quindi di altre tendenze religiose, nell'Attica appunto essa rifulgerà del massimo splendore, e nell'Attica e ad Atene, ai tempi di Euripide (1), troverà alimento un'opera di apostolato e di propaganda del *Vangelo* dionisiaco nel mondo Ellenico.

Pressochè refrattari alla religione Dionisiaca rimangono i Dori, come prova la penetrazione tardiva e contrastata di essa nel Peloponneso (2). Ciò è però ben lungi dal significare che la divinità solare non abbia avuto, anche presso questa stirpe, la sua espressione, dal momento che una divinità solare di tanta importanza quale Herakles

(1) A proposito delle *Baccanti* di Euripide il Dyer (*Studies of the Goods in Greece*, London, 1891, p. 138) chiama " Messianic vision „ quanto appare nel poeta di fede dionisiaca, paragonabile ad estasi di felicità cristiana. Ricorda a questo proposito un poeta cristiano dei primi tempi della Chiesa, Nonnus, il quale raccolse tutto quanto fu detto e cantato intorno a Dioniso. Tuttavia più sorprendente è l'apprezzamento fatto di Dioniso in un'opera intitolata *Christus patiens*, ove si ha la visione di reali analogie tra la passione di Cristo e quella di Dioniso.

(2) Vedi C. O. Müller, *Die Dorier*, Breslau, 1844, vol. I, p. 407, ove si parla appunto del carattere non originario, ma di importazione, che ha il culto dionisiaco presso i Dori del Peloponneso.

è riconosciuta dalla tradizione più antica, come peculiare di questa stirpe (1).

Un'altra divinità solare Elios-Apollon fu, come è verosimile, diffusa colla espansione che si può genericamente chiamare acheo-eolica (2), la quale denominazione ci serve convenzionalmente a indicare quel complesso e vario e solo ipoteticamente e parzialmente ricostruibile movimento di popoli, che è compreso, per così dire, fra i due estremi determinati dalla evoluzione Micenea (Ionismo) e dal più recente cataclisma etnico (Dorismo).

Se la divinità Dionisiaca, dalle sue origini Frigio-Tracie, giunse in Grecia colla sua individualità composta di simbolismo e di misticismo, elaborata dalle speculazioni teologiche, ricca di scienza esoterica, indeterminata e quasi fluttuante nella sua forma esteriore, suscettibile perciò di trasformazioni e di ipostasi (informi quanto sopra dicemmo della multipla figura dionisiaca e basti ricordare il concetto trinitario) ma avente un contenuto teologico e speculativo inalterabile; la divinità apollinea per contrario si impose al popolo ellenico già determinata, già iconizzata nei precisi contorni della sua bella forma umana. Nella divinità dionisiaca, si può dire che è prevalente l'elemento semitico, come nella apollinea è prevalente

(1) È appena necessario qui ricordare come la natura divina sia preesistente al carattere di eroe, che Herakles presenta poi nelle successive evoluzioni e trasformazioni del mito. Anche Herakles, sotto questa forma, è il Dio solare fatto uomo e si potrebbero a lui applicare molte delle proprietà che già riconoscemmo a Dioniso.

(2) Vedi Reinach, *op. cit.*, p. 19.

l'elemento ariano. È lecito affermare che la divinità apollinea appartiene ad una fase successiva rispetto alla divinità dionisiaca, nello sviluppo della popolazione, della civiltà e quindi anche della religione ellenica, che risponde ad una ulteriore involuzione della psiche ellenica e quindi anche del pensiero religioso. È chiaro che quanto più esso va differenziandosi e concretandosi e determinandosi nelle forme, materiandosi nelle figure olimpiche, tanto più esso sale, per così dire, dalle profondità primigenie alla superficie della vita, fino a staccarsi completamente da quelle. Ove cessa la religione incomincia la mitologia. Dioniso appartiene più alla religione che alla mitologia, Apollo più alla mitologia che alla religione.

L'incontro e quindi la sovrapposizione, per dir così, delle tre divinità solari, Dioniso, Herakles, Apollo, avvenne, fin dall'età più remota, nel centro famoso della religione ellenica: a Delfo.

Già avemmo occasione di occuparci della tradizione che ci rappresenta il culto di Dioniso a Delfo, come preesistente a quello di Apollo (1) e di studiare altresì come questi due culti venissero per così dire conciliati e teologicamente sistematizzati, assai probabilmente sotto l'influsso dell'Orfismo. Vedemmo altresì come al rituale dionisiaco a Delfo fosse in un certo senso mantenuto un carattere segreto, e come ad una interpretazione esoterica ci debba ricondurre il sacrificio segreto compiuto dai Deucalionidi o Santi di Delfo, di cui parla Plutarco (*De Isid. et Osir.*, 35).

(1) V. Cap. III.

È noto che nella eortologia delfica Apollo e Dioniso appaiono ambedue come gli dei dell'anno, gli dei del calendario. Essi sono precisamente i due *κοῦροι* divini quali si veggono rappresentati in uno specchio greco primititivo (1).

Di capitale importanza pel nostro argomento è la rappresentazione figurata che si trova in una pittura vascolare di un cratere appartenente al Museo dell'Heremitage a St. Petersburg (cat. 1807) studiato e riprodotto dalla Harrison (2), la quale lo chiama giustamente la epitome dello storia di Delfo. La scena è appunto a Delfo, le figure dominanti sono Dioniso e Apollo. Dioniso solenne e maestoso nella sua veste ampiamente manicata che del tutto lo ricopre, chiomato e barbato, nell'aspetto di una maestosa e florida virilità, stringe nella sua mano, con atto di gentile accoglienza, la mano di Apollo giovanile ed imberbe, che gliela porge con compostezza ossequiosa. Menadi e Satiri, tutto un corteo dionisiaco, circondano le due divinità e compiono la nostra persuasione che il padrone di casa sia veramente Dioniso e che Apollo non sia altro che

(1) Il Gerhard (*Etr. Sp.*, tav. 292, p. 24, vol. IV [testo], vol. IV [tavole]) descrive ampiamente la figurazione, ma interpreta come Artemis quello che la Harrison (*Themis*, p. 442, fig. 136) chiama Dioniso. Quest'ultima interpretazione è certamente più persuasiva (edera fiorita di pigne). Evidentemente il disco solare, colla figura femminile inscritta, sta a indicare il connubio della terra col sole (Demetra è figurata, in ipostasi ctonica, nella parte superiore della figurazione, dalla pantera femmina che tiene in bocca il suo piccino, il panterino). Il Gerhard vede nel disco una divinità femminile della Luce, Theia, la madre di Helios (Pindaro, *Istm.*, 4, 1).

(2) *Proleg*, p. 390; *Themis*, fig. 137.

l'ospite bene accolto, come lo prova anche il concerto di tibie e cetra e cimbalo, suonati rispettivamente da due satiri e da una menade. Nè mancano, a caratterizzare Delfo, l'*omfalos* nel centro e in disparte, a sinistra, il mistico tripode.

Apollo e Dioniso sono veramente i due figli del cielo, i due *κοῦροι* solari, e nulla vieterebbe qui di riconoscere anche il proposito dell'artista di rappresentarci in Apollo il Dio dell'anno nuovo, che riceve nel mondo festosa accoglienza e prende possesso del dominio che il Dio maggiore gli cede e nel quale, a sua volta, dovrà sottentrargli con eterna vicenda. Comunque sia, è per noi importante riconoscere in questa pittura delfica, che appartiene probabilmente al principio del IV sec. a. Chr., l'attestazione viva e indiscutibile della associazione e della combinazione teologica delle due espressioni della divinità solare, compiutasi a Delfo.

Ricordiamoci come nella gerarchia sacrale, che possiamo forse chiamare orfico-delfica, abbiamo creduto di riconoscere in Apollo l'ipostasi terrestre della divinità solare. Alla ipostasi ctonica va congiunta l'ipostasi catactonica: vedemmo che Dioniso è anche il sole dei morti, nel qual caso, già vedemmo, egli si identifica con Hermes. Non cessano dunque i due *κοῦροι*, sebbene vicendevolmente e alternativamente subordinati, di essere i due fratelli cosmici, di cui l'uno sorge e l'altro cade, presentando, per così dire, lo schema della lotta, della antitesi cosmica fra i due principî opposti: in questo caso, tra il principio luce e il principio tenebre.

Tale principio ha pure la sua rappresentazione

specializzata nel patrimonio sacrale delfico, appunto sotto la forma della antitesi e quindi dell'antagonismo, della ostilità e della lotta. I personaggi non sono più Dioniso e Apollo, ma bensì Eracles e Apollo e l'oggetto della competizione è il possesso del tripode sacro. Noi avemmo altrove (1) occasione di occuparci di questo episodio e abbiamo dimostrato come si debbano, anche in questa coppia, riconoscere i due *κοῦροι*, i due fratelli cosmici, i due lottatori divini per il dominio del mondo, che ha, come è verosimile, la sua rappresentazione esoterica nel tripode. L'aspetto catactonico, come fu da noi dimostrato, è in tale episodio rappresentato da Apollo, il quale ha assunto i *caratteri dionisiaci* della divinità solare, in quanto gli è attribuita la funzione mantica. Complicazioni prammatiche, se così possiamo esprimerci, intervengono nella creazione di questo, come di ogni altro episodio mistico; il simbolismo non è più solamente applicato al fatto teologico, ma anche al fatto umano, o per dir meglio, nel caso nostro, al fatto etnico. Non è già Herakles, il dio dorico per eccellenza, disceso nell'età storica alla celeberrima sua figurazione eroica, ma bensì l'acheo-eolico Apollo che risultò dominatore nel centro religioso di Delfo. Avviene così che in altri episodî sacrali il Dio sovrano dell'Ellade risulti vittorioso di altre contese (2).

Al carattere catactonico della divinità solare si collega evidentemente la funzione divinatoria che

(1) *La lotta fra Herakles e Apollo per il tripode delfico*, in " Studi storici per l'Antichità class. ", Pisa, vol. II, fasc. I-II.

(2) V. nota precedente.

è, nell'età storica, la funzione più importante della religione delfica. Il carattere essenzialmente dionisiaco della mantica delfica, che rappresenta la divinità in relazione colla Madre-Terra onnisciente, è per sè stessa manifesta, quand'anche non vi fosse il famoso passo delle Eumenidi Eschilee ad attestarlo (1). Apollo, l'ospite acheo-eolico, giunse a Delfo, come nella figurazione Omerica, ricco soltanto della sua bellezza luminosa e guerriera, ma copiosi furono i doni che qui ricevette dal mistico Dioniso!

La tradizione Delfica ci presenta adunque riunite, come vedemmo, le tre principali figure della divinità solare nella religione Ellenica: Dioniso, Heracles, Apollo. Vinto Herakles nella lotta pel tripode, rimangono Apollo e Dioniso.

Apollo si acquistò la prevalenza, modificando tuttavia, integrando e completando la sua individualità primitiva. Dioniso alla sua volta subisce una trasformazione in quanto, spogliatosi, per così dire, in favore di Apollo di alcune delle sue attribuzioni, rimane, se non circoscritto, certo segregato nel campo del dogmatismo speculativo e dell'astrazione teologica. Si può tuttavia affermare, come a suo luogo dimostrammo, che il verbo orfico avesse trovato in Delfo gli elementi per erigersi a sistema.

La divinità Dionisiaca sta dunque, come vedemmo, al centro di una vera e propria religione

(1) Esch., *Eum.*, v. 1 sgg. È facile dimostrare che la Pizia apollinea non è altro originariamente che una Menade dionisiaca.

che ha nell'Orfismo la sua espressione più verace e completa ed oltrepassa i confini della stirpe, per elevarsi ad un più largo dominio. Essa corrisponde agli sconfinati orizzonti marini, assai meglio che ai precisi contorni di una regione terrestre o di un paesaggio montano. È naturale che il suo proselitismo debba trovarsi ove il pensiero è più fervido e più vasto. Essa tende più all'universalismo che all'individualismo, più alla umanità che allo stato e si rivolge più ai progressisti che ai conservatori. Essa è la religione panellenica e democratica per eccellenza (1).

---

(1) Il Curtius (*St. greca*, trad. it., p. 383) chiama Dioniso il Dio democratico. Noi soggiungeremo che ben si può in questo senso contrapporvi Apollo. Così è avvenuto di certi Santi, storiche ipostasi, direi così, di Gesù Cristo Iddio. Es.: S. Francesco (Dioniso); S. Domenico (Apollo). — La religione apollinea acquista, è vero, essa pure un carattere universale, ma tale universalità è ben lungi dal rivestire carattere unitario e panellenico. Si può dire che solo il nome della divinità apollinea rimane a collegare culti così profondamente differenti, come il delfico e il deliaco, i quali ci appaiono qualche volta perfino antagonisti.

Capitolo IX.

La Religione Dionisiaca nella storia del VI secolo a. Chr. fino a Pisistrato.

§ 1. Introduzione del culto Dionisiaco in Atene. — § 2. Eumolpo e gli Eumolpidi. — § 3. I Kerykes. — § 4. Le Thiadi attiche. - Dioniso Lyknites. — § 5. La Guerra sacra. - Cronologia. — § 6. Cause. — § 7. Solone. - Epimenide. - Gli Alcmeonidi. — § 8. La politica dei Tessali a Delfo. - La distruzione di Crisa. — § 9. Prevalenza dei Tessali nell'Amfizionia. - Il culto Dionisiaco a Delfo. - Rapporti colla politica Soloniana ad Atene.

Studiata fin qui la religione Dionisiaca, per quanto ci fu possibile, nel suo significato, nei suoi elementi costitutivi, nelle sue origini, nel suo sviluppo, nelle manifestazioni del culto e nei suoi caratteri etnografici, ci rimane ad esaminare quale fu la sua funzione nella storia.

Le nostre indagini saranno naturalmente rivolte alle popolazioni presso le quali il culto dionisiaco ci appare predominante. Atene e Delfo rappresentano per ciò la base non solo, ma i due poli di orientamento per il nostro studio, nelle vicende della

storia, che condurremo sino al termine del sesto secolo, ossia fino al periodo che è caratterizzato dalle guerre Persiane.

Abbiamo veduto come la tradizione ci offra sufficienti testimonianze per ammettere che il culto di Dioniso pervenne alla città di Atene, dai vicini demi di Eleutherai e di Icaria. L'introduzione adunque del culto di Dioniso in Atene, almeno come parte del culto ufficiale, si suole attribuire al tempo in cui avvenne appunto quella unificazione dei demi attici, sotto la supremazia di Atene, che la leggenda attribuisce al mitico re Teseo.

Prescindendo dalle questioni che si riferiscono a questo mitico personaggio, certo è che l'unificazione dell'Attica risale ad una età antichissima. Accertata infatti, come pare, dalla moderna scienza storica (1) la testimonianza dell'antica tradizione per cui l'Attica, conservando la sua unità territoriale, fu immune da quell'invasione che sconvolse il resto della Grecia, si deve riconoscere senza dubbio in questo fatto la conseguenza di una difesa e di una organizzata resistenza, l'epilogo, per così dire, d'una storia regionale, della quale ignoriamo purtroppo i particolari. Se riteniamo, come pare omai riconosciuto, che entro il secolo IX ebbe il suo compimento la così detta invasione dorica, abbiamo in questo secolo stesso un *terminus ante quem*, che non ci vieta tuttavia di collocare la così detta unificazione di Teseo in una età anche più remota, e di riconoscere quindi nella divinità dionisiaca uno degli elementi più importanti della storia sacrale

---

(1) V. sopra, Cap. VI.

di Atene, come centro dell'Attica e forse anche un coefficiente di non secondaria importanza della sua unità politica e sociale (1).

In queste remotissime età, in cui la fisionomia storica del mondo ellenico si va appena abbozzando su lievi e spesso interrotte linee, possiamo riconoscere tuttavia nella religione Dionisiaca le traccie di un legame fra l'Attica e le popolazioni della Grecia settentrionale e centrale, e specialmente Delfo.

Già avemmo occasione, a proposito dei Misteri Eleusini, di accennare alle famiglie degli Eumolpidi e dei Cherici ai quali erano assegnate, come privilegio ereditario, funzioni speciali nel culto. Qui ci conviene richiamarci alla tradizione che afferma la provenienza degli Eumolpidi dalla Tracia (2), la quale non può a meno di essere messa in rapporto colle origini della religione Dionisiaca.

Una tradizione riferita da Pausania (I, 38), la cui attendibilità è naturalmente discussa dalla critica moderna, afferma l'esistenza di un trattato, stipulato fra gli Eleusini e gli Ateniesi, per cui questi ultimi, vinti nella guerra combattuta fra Eumolpo ed Eretteo, rimasero tuttavia padroni dei Misteri.

Questo compromesso, a cui gli Ateniesi dell'età

(1) Noi ci accostiamo all'opinione di Ed. Meyer, *Forschungen*, II, 516, il quale esclude che l'unificazione dell'Attica debba collegarsi col moto unitario che si svolse nel resto della penisola. Diversa tesi sostiene il De Sanctis, *Attis*, p. 35.

(2) Soph., *Oed. Col.*, 1048 : Schol. ad l.; Eurip. Fragm. 360 (Nauk[2]).

storica prestavano fede, mentre agivano come se esso fosse stato realmente concluso (1), ha per noi molto valore, in quanto riconduce alla remota antichità del mito i vincoli sacrali che strinsero i due demi dell'Attica, Atene ed Eleusi, e sono di massima importanza nella religione (2).

Eretteo ed Eumolpo sono i rappresentanti delle due religioni: di Atena e di Dioniso. Prescindendo dalla figurazione mitica di Eretteo, il dir della quale ci porterebbe troppo lungi dal nostro argomento (3), ricordiamo come Eumolpo si presenti, rispetto ad Eretteo, in un piano molto più vicino, per così dire, nella prospettiva della storia sacrale. Come già altrove notammo, il Tracio cantore, figlio di Museo, deve essere considerato come una delle ipostasi umane di Dioniso, che mettono capo ad Orfeo.

Noi ci troviamo qui dinanzi ad una di quelle figure mistiche che emanano, per così dire, dalla prima e fondamentale ipostasi umana del Dio, dalla sua prima e diretta incarnazione: essi sono

---

(1) Cfr. Foucart, *Les mystères d'Éleusis*, p. 144.

(2) Non credo che dalla accennata tradizione si possa senz'altro indurre il passaggio del culto Dionisiaco da Eleusi ad Atene, la quale, come a suo luogo si vide, lo ricevette anche per altra via.

(3) Diciamo solo qui di passaggio come, a veder nostro, Eretteo (Erittonio), il figlio della Dea Vergine (Atena è una delle tante ipostasi della Terra), è a sua volta identificabile con Dionisos-Iacchos-Triptolemos. Evidentemente Eretteo, identificato con Erittonio, il nato dalla terra, frutto di nozze verginali (v. la leggenda dell'amore di Efesto per Atena), sta ad indicare l'eroe autoctono, indigeno, che la leggenda sacrale pone come antagonista dell'eroe Dionisiaco (Eumolpo), importato dalla Tracia.

così i divulgatori del Verbo divino, come gli apostoli del Cristo, circonfusi anch'essi di un'aureola sacrale, operatori di cose meravigliose: essi sono gli Osioi, i Santi e sono propri dell'Orfismo dionisiaco, come di tutte le religioni. Ciascuno di essi rappresenta come il capo stipite, quasi l'eponimo di una specie di tribù sacerdotale, di sacre corporazioni la cui formazione si perde nelle remote lontananze della storia. Così si spiega la pluralità dei personaggi dello stesso nome, che dànno luogo a numerose controversie (1). La figura di Eumolpo deve assai probabilmente essere messa in relazione con quella fase della vita spirituale ellenica, che ha prodotte le figure di Lino, di Abaris, di Aristea, di Thamiris, di Musaeos. Noi riscontriamo appunto in questi personaggi qualche cosa di *non greco*, che ci fa pensare ai Profeti biblici e ai Santi dell'Oriente Cristiano. Se non è difficile perciò sceverare il fantastico dal verosimile in queste figure, è per contro ardua impresa determinare in quale misura il vero sia contenuto nel verosimile, più ardua ancora il tentare delle determinazioni cronologiche. Noi ci contenteremo pertanto di assegnare tutto un periodo alle origini e alla costituzione di questa tribù sacerdotale, oriunda della Tracia, e perciò alla esistenza del capo-stipite Eumolpo, ammesso che tale esistenza si possa definire. Un *terminus ante quem* potrà anche in questo caso essere riconosciuto in quell' “invasione dorica„ che

(1) V. gli articoli del Colin e del Kern in PAULY-WISSOWA (*Eumolpos, Eumolpidai*), che informano ampiamente delle questioni.

trovò già preparata in salda compagine l'unità Attica, stretta dai vincoli della religione dionisiaca.

Il *γένος* dei Kerykes possedeva circa le sue origini due tradizioni: l'una li faceva risalire ad un Keryx, figlio minore di Eumolpo; nell'altra apparivano come derivati da Hermes, in quanto Keryx sarebbe stato un figlio, anzichè di Eumolpo, di Hermes e di una delle figlie di Cecrope. Questa seconda genealogia, al dire di Pausania che ce le riferisce ambedue (I, 38), era la sola ammessa dai Kerykes, che rivendicavano così sopra il *γένος* degli Eumolpidi un diritto di anzianità e di superiorità, per la loro derivazione da un Dio e dal primo re Attico.

Pare verosimile, come nota il Foucart (1), che i Kerykes appartenessero all'Attica propriamente detta e forse alla stessa Atene, il che li porrebbe in contrapposto agli Eumolpidi di origine Tracia, i quali si sarebbero stanziati in Eleusi. Sarebbe così spiegabile, colla fusione del demo di Atene con quello di Eleusi, il successivo compromesso sul culto dei Misteri, sopra ricordato, e la coesistenza di queste due *gentes* nel culto di Eleusi. Da questo fatto sarebbe derivata la tendenza dei Kerykes ad affermare la loro superiorità, come appartenenti alla dominatrice Atene, mentre un compromesso sacrale li aveva destinati a mantenere una posizione subordinata nella gerarchia mistica (2).

(1) *Les mystères d'Éleusis*, p. 157.

(2) Paus., I, 38; *Corp. Inscript. Graec.*, 6280. — V. Foucart, *op. cit.*, p. 156.

Tutto ciò riguarda naturalmente la questione della loro provenienza. Diffusi più tardi in un gran numero di demi, i Kerykes dovettero tuttavia mantenere come centro Eleusi, per la loro importantissima posizione nel culto (1). Sebbene subordinati in Eleusi agli Eumolpidi, i Kerykes avevano tuttavia mansioni sacrali più vaste, che si estendevano ad altri culti del paese. Iscrizioni scoperte a Delfo mettono in luce i rapporti della famiglia col culto di Apollo Pitico. Con quattro *γένη* attiche e gli abitanti della Tetrapoli, i Kerykes conducevano a Delfi la processione ateniese. Il sacerdote di Hermes *πατρῷος* riuniva spesso a questo sacerdozio la carica di *κῆρυξ Ἀπόλλωνος Πυθίου* oppure di *κῆρυξ τοῦ θεοῦ ἐκ τοῦ γένου τῶν κηρύκων* (2). Secondo una legge, che si faceva risalire a Dracone, due membri della famiglia dei Kerykes adempivano delle funzioni speciali nel tempio di Apollo Delio, dove erano mantenuti per lo spazio di un anno (3).

I rapporti, di cui già trattammo, tra il culto dionisiaco e il culto apollineo e precisamente tra il culto dionisiaco attico e il culto apollineo delfico, vengono così illustrati, anche da queste circostanze che si riferiscono ai Kerykes. Ma vi sono altri fatti della storia sacrale, che concorrono a questa illustrazione.

---

(1) *Corp. Inscript. Att.*, II, 605; IV, 597, p. 150; III, 680, 702. Cfr. FOUCART, *op. cit.*, p. 159.

(2) V. A. COLIN, *Fouilles de Delphes*, t. 3, fasc. 2; v. FOUCART, *op. cit.*, p. 157.

(3) Polem. Ilieus, Fr. Hist. Graec., Didot, III, p. 138.

Già avemmo occasione di trattare altrove (1) dell'importanza che presenta nel culto dionisiaco il sacerdozio femminile e delle ragioni di questa importanza. Le Menadi, che nelle loro varie accezioni di Mimallones o Klodones per la Macedonia, di Bacchae, Potniades e altre per la Grecia, rappresentano le adoranti divine, le possedute e comunicate da Dioniso (2), trovano la loro ipostasi umana nelle Tiadi. Pausania (3) definisce le Tiadi come *donne attiche* che ogni anno si recano al Parnaso e là colle donne di Delfo celebrano le orgie di Dioniso (4).

---

(1) V. Introduzione.

(2) V. *Euripide, Bacco e le donne*, in "Atene e Roma", 1912.

(3) Paus., X, 4, 3; 32, 7; Eurip., *Ion.*, 714; *Phoen.*, 234:

νιφόβολόν τ' ὄρος ἱερον, εἱ-
λίσσων ἀθανάτας Θεοῦ
χόρος.

È da ammettere che la dea, qui citata in forma anonima, sia appunto la dea madre, la terra, identificabile forse colla dea della coppia anonima, di cui parlammo sopra. — *Bacc.*, 306; Esch., *Eum.*, 22.

(4) Cfr. Plutarco, *Mul. Virt.*, 13. Riguardo all'etimologia e alla significazione del nome Thiades si discute, senza naturalmente raggiungere una soluzione positiva. Pausania (X, 6, 2) afferma che le Tiadi si denominavano da Thia, figlia di Castalio. Esiodo chiama Thia figlia di Deucalione (fr. 88). Da ciò il Lobeck (*Aglaoph.*, p. 285) pensa doversi dedurre che potessero essere ad Esiodo note le Tiadi delfiche. Lo stesso autore cita anche a questo proposito Hesychius (*Θεωρίδες, αἱ περὶ Διόνυσον γυναῖκες*). Presso Nonno (IX, 261) le *παρθενικαὶ Θεορίδες* sono addette al culto di Apollo; le Thiades all'uno e all'altro dio (Paus., X, 32, 7 *ἐπὶ τούτοις* — i. e. sui gioghi del Parnasso — *αἱ Θυιάδες*

Le Baccanti di Euripide costituiscono una fonte preziosissima per le notizie intorno a queste funzioni del culto Bacchico, che furono già da noi altrove studiate (1). Qui conviene a noi risalire alla maggiore antichità di questa comunione tra il culto Dionisiaco e Apollineo rappresentata dal sacro pellegrinaggio e dall'orgia sacra delle Tiadi, la quale deve essere messa in relazione cogli *ὅσιοι* a cui già accennammo, e che costituiscono un collegio sacerdotale i cui membri si desumevano da famiglie nobili di stirpe tracia (2). È noto infatti che essi compivano un sacrificio segreto nel sacro recinto di Apollo, mentre le Tiadi risvegliano Dioniso bambino, il Lyknites. Il culto del Lyknites è da mettere senza dubbio in relazione col culto del fuoco (3). Dioniso in quanto è il Sole, è anche il fuoco cosmico, non essendo il Sole altro che l'eterna combustione: la nascita del Sole è quindi

---

τῷ Διονύσῳ καὶ τῷ Ἀπόλλωνι μαίνονται). In Erodoto (VII, 178) è menzione di un altare dei venti a Delfi, in un luogo chiamato Thya, il *themenos* dell'eroina, la quale, nota la Harrison, può essere bene stata un "raging wind". Lo stesso recinto è conosciuto da una iscrizione trovata a Delfi, chiamata Thyas. La connessione tra Thya e i venti procellosi è illustrata da Weniger in "Archiv f. Religionswissenschaft", 1907, pp. 70 e 81. Cfr. Harrison, *Proleg.*, p. 392.

(1) V. *Euripide, Bacco e le donne*, già citato.

(2) *Θρακίδαι* si chiamava una venerata stirpe nobile di Delfo (Diod., XVI, 24, 3). Da questi, che hanno affinità, se pure non sono del tutto identificabili, coi Deucalionidi, si desumevano gli *ὅσιοι*. V. Plut., *Quaest. Graec.*, IX. Cfr. Gruppe, *Griech. Mytol.*, p. 106. V. anche, a proposito delle Tiadi e degli *ὅσιοι*, Fr. Poulsen, *Delphi* (traduz. ingl. di A. C. Richards), London, 1920, p. 18.

(3) Cfr. Gruppe, *Griech. Mytol.*, p. 726.

la nascita del fuoco: accendere il fuoco è appunto risvegliare il Lyknites; è risvegliare il fuoco, quindi il Sole.

Le Tiadi trovano nella tradizione il riferimento ad una delle più importanti pagine della storia di Delfo, e precisamente della guerra sacra, di cui dovremo tra breve occuparci. Ci narra infatti Plutarco (*de mul. virt.*, XIII) della generosa ospitalità con cui le donne di Amfissa protessero le possedute dall'estasi dionisiaca, le quali, durante la guerra, pervennero di notte tempo nella loro città. Poichè la guerra sacra è da collocarsi al principio del VI secolo, si ritrova così un *terminus ante quem*, non solo per la istituzione delle Tiadi, istituzione del resto che per altri indizii vedemmo potersi riportare ad una antichità assai remota, ma anche per le solennità religiose che le popolazioni dell'Attica e di Delfo celebravano in comune.

Al principio del VI sec. adunque esistono stretti rapporti di carattere politico-religioso fra Atene e Delfo, come appare dalla guerra sacra alla quale si collega essenzialmente l'opera di Solone.

La guerra sacra è una impresa di carattere e di importanza, diremo così, internazionale, nell'Ellade del VI secolo a. Cr. Tale essa risulta nella tradizione storica; ed è possibile così spiegarci come appaia, presso tardi narratori, il paragone tra Achille ed Euriloco (1), l'eroe tessalo della gesta contro Crisa, e come le si attribuisca la durata

(1) Euforione di Calcide, presso Hypoth. Pind. Pyth. b., p. 3 (Drachmann, Lipsia, 1910).

decennale della guerra Troiana. Tale durata parve eccessiva a molti storici e fu naturalmente posta in discussione (1). Noi siamo del resto troppo poco informati dei particolari di questa impresa, di cui una tradizione molto posteriore ci offre una esposizione del tutto sommaria, per pronunciare un giudizio definitivo. Non sappiamo se altre forze esterne controbilanciassero quelle della lega anfizionica; non è del resto inverosimile supporre che Crisa, a cui tanti interessi mettevano capo, si fosse pure procurata dei soccorsi e delle alleanze. In tal caso il procedimento dei fatti sarebbe ben lungi da quella semplicità, che nessun fatto storico del resto presenta e che la tradizione smilza e impoverita pare attribuirgli. E forse non è improbabile che si debba includere nel computo la guerriglia di montagna che si combattè dopo la caduta di Crisa, di cui lo scoliaste Pindarico ci informa (2), per cui il Tessalo Ippia avrebbe respinte le ultime resistenze dei Crisei sul monte Kirphys (3). Non ci pare adunque che gravi ragioni si oppongano ad

---

(1) Cfr. V. Costanzi, *Saggio di Storia Tessalica*, Pisa, 1906, p. 62. Il Busolt, *Griech. Gesch.*, I, p. 694 sgg., trova una ragione di dubbio in Thucid., I, 15. Se non che giova osservare che lo storico della guerra peloponnesiaca non presenta in generale una valutazione molto precisa, nè una discussione circostanziata dei fatti più antichi della storia greca, pei quali del resto egli stesso, nella introduzione, fa un'aperta professione di scetticismo.

(2) Aeschines c. Ktesiph., 107; Schol. Pind. Hypoth. Pyth.

(3) Questo solo fatto basterebbe a provarci che l'impresa contro Crisa non fu di piccola mole, se, pure dopo la espugnazione della città, rimasero alle popolazioni forze per resistere per un così lungo periodo.

assumere la cronologia tradizionale del 600-590 per la guerra sacra.

Le cause che determinarono la Guerra sacra consistono, come è noto, nell'antagonismo, sorto tra la città di Crisa e Delfo, sua antica colonia. L'ingrandimento dell'Oracolo, il significato e l'importanza internazionale che esso andava assumendo, per l'affluire di pellegrini da ogni parte del mondo allora conosciuto, fu causa della crescente prosperità della città santa, alla quale tardava di spezzare i vincoli che la legavano alla vicina Crisa e sopratutto di procurarsi uno sbocco sul mare. Crisa, a sua volta, padrona della costa marittima, non tralasciava occasioni di rendere sempre più gravosi questi vincoli per gelosia e per interesse, col creare imbarazzi di ogni sorta ai pellegrini di Delfo (1). Delfo era sotto la protezione della lega Anfizionica la quale era tutrice specialmente della immunità da ogni tributo e della sicurezza di cui godevano i devoti del santuario delfico, per le vie di terra e di mare. I Crisei erano dunque colpevoli anche di fronte agli Anfittioni (2).

L'assemblea sollecitata da Delfo (3), come è naturale, decretò la guerra e la proposta partì da So-

(1) Vedasi per le fonti Busolt, *Griech. Gesch.*, I, p. 693 nota; Beloch, *Griech. Gesch.*, p. 338 sg.

(2) *'Εξεμάρτανον δὲ καὶ εἰς τοὺς Ἀμφικτυόνας* (Esch. *κατὰ Κτησιφ.* 107).

(3) Eschine (l. cit.) narra che gli Amfittioni interrogarono

lone Ateniese (1). Come rappresentante degli interessi di Atene, Solone attuava così nel consiglio anfizionico il suo programma di politica religiosa con caratteri, diremo così, panellenici, impostata specialmente sui rapporti con Creta e con Delfo. Basti pensare all'opera compiuta in Atene dal sacerdote cretese Epimenide (2) ed al fatto che egli si presenta in modo particolare, come rappresentante del culto dionisiaco.

Agli interessi religiosi si intrecciano, come è naturale, interessi politici, la cui gravità è specialmente determinata dalla condizione dei partiti in Atene. In essi la politica di Solone fu anzitutto politica di conciliazione e di equilibrio. Si trattava specialmente della posizione degli Alcmeonidi, sui quali gravava ancora il famoso reato di empietà nell'eccidio Ciloniano e che avevano d'altra parte, pur come esuli, molta voce in capitolo nelle cose di Delfo, quindi anche nella lega anfizionica. La purificazione di Atene, per opera di Epimenide, mirava anche a cancellare, nelle coscienze timorate, quell'avversione agli Alcmeonidi, che potesse presentare ostacolo al riconoscimento ed alla approvazione del loro operare nella politica religiosa di Atene. In tale maniera è possibile spiegarci come Alcmeone fosse messo a capo dell'esercito Ateniese

---

la Pizia, da cui ebbero in risposta che conveniva far guerra senza quartiere ai Cirrei ed ai Cragalidi.

(1) *Οἱ Ἀμφικτύονες ἐψηφίσαντο Σόλωνος εἰπόντος Ἀθηναίου τὴν γνώμην ἐπιστρατέυειν ἐπὶ τοὺς ἐναγεῖς κατὰ τὴν μαντείαν τοῦ Θεοῦ*. Eschin., l. cit.

(2) V. Epimenide e Cilone, *Excursus*.

che prese parte alla guerra sacra (1), mentre tutta la stirpe degli Alcmeonidi veniva beneficata dall'amnistia, concessa appunto sotto l'arcontato di Solone (2). Alle forze di Atene si aggiunsero quelle di Sicione, sotto la guida del tiranno Clistene (3).

Euriloco tessalo della famiglia degli Aleuadi fu, come si disse, il generale supremo delle forze collegate.

L'assoggettamento della Focide era naturalmente una aspirazione della politica espansionista dei Tessali che miravano appunto in questa guerra ad estendere il loro dominio al di là delle Termopili. Operando a vantaggio di Delfo, i Tessali si assicuravano altresì un grande prestigio nell'Amfizionia e perciò una specie di patronato sugli interessi religiosi dell'Ellade tutta, che poteva equivalere ad una prevalenza morale e politica. È il programma ripreso più tardi, con tanto successo, dalla Macedonia. È noto come la guerra terminò colla vittoria dei collegati e colla distruzione di Crisa, il cui territorio fu lasciato deserto e consacrato al nume delfico. La vittoria era dunque dei Tessali particolarmente, che avevano così affermato il loro programma di intervento e quindi di predominio

(1) Per Alcmeone, Isocr., XVI, 25, e specialmente Plutarco, *Sol.*, 11, che cita gli *ὑπομνήματα* di Delfo. V. Epimenide e Cilone, *Excursus*.

(2) V. *Excursus* cit.

(3) Ai tiranni di Sicione è dovuta la rinnovazione del Santuario delfico tra il VII e l'VIII secolo, allorchè vi si stabilisce in modo ufficiale il culto dionisiaco. V. Gruppe, *Griech. Mytol.*, p. 1433.

negli interessi della Grecia centrale. Delfo in territorio Focese, su cui si esercitava omai pienamente l'*imperium* tessalico, pur liberata dall'impaccio di Crisa, non era tuttavia indipendente. Si trovano appunto qui i germi della seconda guerra sacra, combattuta alla seconda metà del V secolo, per la indipendenza di Delfo dai Focesi, dopo che a loro volta i Focesi si saranno sottratti alla soggezione dei Tessali (500 a. Cr.), favoriti in quest'opera da Delfo. La città santa compiva in tal maniera un passo importante verso la sua indipendenza, spezzando i vincoli tra Tessali e Focesi (1). Ma di ciò dovremo occuparci in particolare più tardi.

La vittoria su Crisa fu festeggiata solennemente. Clistene tiranno fece erigere col bottino di guerra nella piazza di Sicione un porticato di marmo (2), che chiudeva lo spazio consacrato al culto. Nel territorio delfico e nella località stessa dove si era combattuto, furono istituite delle feste commemorative e precisamente delle gare ginnastiche, aggiunte all'antico agone musicale, in onore del Nume delfico.

La sistemazione e la direzione della festa tocca agli Amfizioni i quali assumono la protezione del santuario pitico e l'amministrazione dei beni del tempio. Nell'Amfizionia la potenza predominante era, come è noto, la Tessaglia: le città che avevano partecipato all'impresa di Crisa, come Sicione ed Atene, occupavano naturalmente una posizione

(1) Fu infatti offerto, a ricordare la vittoria dei Focesi sui Tessali nel 500, un dono votivo a Delfo (Herod., VIII, 27 sgg.).

(2) Paus., II, 9, 6.

subordinata, che conservava tuttavia i caratteri di una buona alleanza. Ciò si deve ammettere per Atene, fino a che essa si mantenne sotto il governo di Solone, autore appunto di tale politica. È lecito pensare che il culto dionisiaco, in questo tempo, conservasse la maggiore importanza a Delfo, pure accanto all'Apollineo (1). E ciò appunto in relazione colla prevalenza dei Tessali, presso i quali la religione Dionisiaca doveva avere in realtà l'importanza e il significato di una religione nazionale (2). Vedemmo come a questo stato di cose corrisponda in Atene l'indirizzo soloniano, il quale si trova, per così dire, personificato nel sacerdote Epimenide (3). Ma i rivolgimenti della politica ateniese non tardarono a determinare un cambiamento, anche nelle condizioni religiose e specialmente nei rapporti con Delfo. È noto come lo stato di equilibrio interno, ottenuto da Solone colla pacificazione degli animi e la conciliazione dei partiti, avesse breve durata.

---

(1) Ricordiamo quanto già si disse a proposito del calendario delfico rispetto a Dioniso e ad Apollo come divinità solari dell'anno: cfr. anche A. Mommsen, *Heortologie*, Leipzig, 1864, p. 59.

(2) È opportuno ricordare il distico di Anacreonte per un ex-voto a Dioniso, dedicato da Echecratida, sovrano di Tessaglia (P. L. G. Frg. 103):

Σάν τε χάριν, Διόνυσε, καὶ ἀγλαόν ἄστει κόσμον
Θεσσαλίας μ' ἀνέθηκ' ἀρχὸς Ἐχεκρατίδας.

(3) V. *Excursus* cit.

Capitolo X.

Seguito: Da Pisistrato alle Guerre Persiane.

§ 1. Alcmeonidi e Filaidi ad Atene. - Pisistrato. — § 2. Gli Alcmeonidi e la religione apollinea a Delfo. — § 3. Pisistrato e la religione dionisiaca ad Atene. — § 4. La politica degli Alcmeonidi a Delfo. - La ricostruzione del Tempio. — § 5. Delfo contro i Pisistratidi. - Intervento spartano. — § 6. La spedizione spartana di Anchimolio. - La spedizione di Cleomene contro i Pisistratidi. - Cacciata dei Pisistratidi. — § 7. Tessali e Focesi. — § 8. L'Oriente asiatico e Delfo dionisiaca. — § 9. Delfo apollinea e i nuovi interessi politico-religiosi. — § 10. I Pisistratidi, Onomacrito e la Persia. - Atene centro di religione dionisiaca.

Dal periodo turbolento che la repubblica Aristotelica qualifica col nome di Anarchia (1), a cui seguì il governo personale di Damasia, destituito dalla carica che tenne arbitrariamente per due anni, emersero con fisionomia più determinata, per dir così, i partiti che dovevano combattersi in Atene.

---

(1) Aristotele, *Ἀϑπ.*, 11.

In tale frangente appunto riaffermava le antiche aspirazioni di dominio una delle più potenti e antiche schiatte ateniesi: gli Alcmeonidi. La loro azione era favorita dal recente successo della guerra santa (1) e dal credito immenso acquistato a Delfo. S'aggiungano i vincoli di parentela, contratti con Clistene di Sicione (2).

Antagonisti degli Alcmeonidi in Atene erano, come è noto, i Filaidi che avevano il loro capo in Pisistrato, l'uomo più popolare, più ammirato e più potente di Atene. Non tocca qui a noi naturalmente ritessere la storia di queste contese; importa solo al nostro assunto il ricordare come Pisistrato si mostrasse, in un certo senso, il continuatore di Solone, nella ampia concezione democratica del governo, a cui corrispondevano altrettanto larghe vedute di politica estera. I buoni rapporti coi Tessali, che la fortunata impresa contro Crisa, sotto gli auspicî di Solone, aveva stretto fra Atene e la Tessaglia, furono mantenuti non solo, ma rinsaldati, come è verosimile, da Pisistrato. Si stabilì così coi Tessali quell'amicizia che continuò, non senza conseguenze politiche, anche pei successori di Pisistrato (3), fino al tempo delle guerre Persiane.

---

(1) Alcmeone aveva resi importanti servigi agli ambasciatori di Lidia a Delfo, per cui fu inviato a Sardi. A questa sua missione politica la tradizione collocava l'origine della sua straordinaria ricchezza (Erod., VI, 125).

(2) Megacle, figlio di Alcmeone, aveva sposato Agariste, figlia di Clistene (v. Erod., VI, 126).

(3) Ad Echecratida di Farsalos (di cui accennammo già la iscrizione votiva al dio Dioniso), contemporaneo e forse

Campione dell'Ionismo, coll'estendere e favorire le relazioni tra Atene e la Grecia settentrionale, Pisistrato mirava sostanzialmente a tener testa all'elemento acheo-dorico e dorico specialmente, che acquistava una crescente potenza nel Peloponneso e nella Grecia di mezzo, sebbene Pisistrato, nelle larghe vedute della sua politica di equilibrio, sapesse mantenere buoni rapporti anche coi Lacedémoni (1).

Tale condizione di cose ci mostra chiaramente come la prevalenza dei Tessali a Delfo, e quindi negli interessi comuni dell'Ellade amfizionica, non dovesse essere gradita agli Alcmeonidi. Dobbiamo anzi qui ritrovare, come già si disse, le cause prime dell'atteggiamento anti-tessalico (2) prima, antifocese poi (3), che assunse Delfo nello svolgimento della sua politica.

È certo in ogni modo che dell'autorità e del credito di cui godevano a Delfo gli Alcmeonidi, si valsero largamente contro i loro avversari politici, i Pisistratidi, concorrendo in tal modo a piegare le tendenze dell'oracolo verso il Dorismo, a stac-

---

alquanto più giovane di Pisistrato, si debbono ricondurre questi rapporti di amicizia. Le buone relazioni tra le famiglie si mantennero tra i successori. Un figliastro di Pisistrato, Egesistrato, ebbe il soprannome di Tessalo. Erodoto (V, 63) parla di una formale alleanza tra i Pisistratidi e i Tessali: *ἐπεποίητο γὰρ σφι* (i Pisistratidi) *συμμαχίη πρὸς αὐτοὺς*.

(1) V. BUSOLT, *Griech. Gesch.*, II, p. 376.

(2) Guerra dei Focesi contro i Tessali per l'indipendenza, nel 500 a. Chr.

(3) Seconda guerra sacra.

carlo perciò dall'Ionismo. Così avviene che Apollo acheo-dorico acquisti in Delfo sempre più terreno sopra l'ionico Dioniso.

Uno stato di freddezza e quasi di ostilità si va sempre più determinando nei rapporti tra Delfo e Atene (1). La politica religiosa di Pisistrato sta a dimostrare chiaramente questo stato di cose. Già avemmo occasione di accennare ai motivi di varia natura che produssero in Delfo la sovrapposizione, o meglio la combinazione dei due elementi divini, Apollo e Dioniso, e accennammo anche alla prevalenza acquistata successivamente da Apollo; fatto quest'ultimo che non è indipendente dalle condizioni politiche di Delfo e dalla politica stessa religiosa di Atene. Pisistrato adunque si adoperò a rendere illustre, dal punto di vista della religione e del culto, la capitale dell'Attica e soprattutto a individuarla, per dir così, a renderla indipendente rispetto a Delfo.

La religione dionisiaca, profonda ne' suoi misteri, tutta smagliante di colori orientali nella pompa delle sue cerimonie, col suo complesso simbolismo e, in pari tempo, colla chiarezza tangibile delle forme, atta ad appagare sì gli spiriti irrequieti per la tormentosa brama dell'inconoscibile, come le anime semplici e pie, la religione democratica e panellenica e, vorremmo quasi dire, cosmopolita, ebbe per opera di Pisistrato e de' suoi successori e continuatori il massimo incremento. Il

(1) Gruppe, *Griech. Mytol.*, I, 241; Hiller von Gaertlingen in Pauly-Wissowa, IV, p. 2551.

culto Eleusino salì così ad altissima rinomanza e trovò senza dubbio in questo tempo gli elementi della grandezza che si perpetuò nei secoli, tanto da essere Atene sede di una delle più importanti manifestazioni religiose del mondo pagano: sede dei riti di iniziazione, allo stesso modo che Delfo fu sede dei riti di divinazione.

Così avvenne che ad Eleusi fu costruito un nuovo tempio, grande più assai del doppio del precedente (1).

Anche gli altri culti furono oggetto di grande sollecitudine. La religione di Apollo trovava in Atene il suo tempio a sud-est della città. Tale tempio fu costruito nell'antica sede di Apollo Pitico di cui fu ampliato e abbellito il recinto (2). Ivi Pisistrato, il nipote, a perenne ricordo della sua carica di Arconte, consacrò quell'altare la cui epigrafe, molto corrosa dal tempo, fu trascritta da Tucidide (3).

Fatto di somma importanza è la purificazione e la consacrazione dell'isola di Delo, ove il santuario di Apollo fu stabilito nella pienezza delle sue fun-

---

(1) O. Rubensohn, *Die Mysterienheiligtümer in Eleusis und Samotrake*, Berlin, 1892. Sugli scavi di Eleusi vedere la nota bibliografica del Busolt, *Griech. Gesch.*, vol. II. Notevole è la tradizione, per cui Pisistrato avrebbe fatto innalzare una statua di Dioniso in cui si ravvisavano i tratti della sua fisionomia. Aten., 553 C: *ἐν πολλοῖς βαρὺς ἐγένετο, ὅπου καὶ τὸ Ἀθήνησι τοῦ Διονύσου πρόσωπον ἐκείνου τινές φασι εἰκόνα.*

(2) A. Busolt, *Griech. Gesch.*, II, p. 342. Le fonti sono Hesych. s. v. *ἐν Πυθίῳ χέσαι;* Phot. Suid. s. v. *Πύθιον.*

(3) *C. I. A.*, IV, 1, p. 41, n° 373 E; v. A. Busolt, *Griech. Gesch.*, II, p. 377, n. 7.

zioni, fra cui la mantica era, come è noto, la principale. Si direbbe che in tal modo, secondo le vedute dei Pisistratidi, Atene e le stirpi ioniche dovevano emanciparsi interamente da Delfo. Occorre qui appena ricordare lo sviluppo, dato da Pisistrato e dai Pisistratidi agli altri culti, fra cui quello di Atena, colle relative solennità panatenaiche, che avevano tutta la importanza e il significato di una festa nazionale e cittadina (1).

La politica religiosa dei Pisistratidi è determinata in massima parte; come già osservammo, dalla condotta dei loro avversarî: gli Alcmeonidi. È noto come ad un breve accordo tra le due famiglie, in seguito al parentado contratto tra loro, pel matrimonio di Pisistrato colla figlia di Megacle, succeda un periodo di aspra lotta, che non è qui il caso di narrare per esteso. Se Pisistrato riuscì a prevalere e ad assicurare la tirannide per sè e per i suoi figli, gli Alcmeonidi non cessarono di impiegare i mezzi di un'abile diplomazia, la quale doveva condurre ad un lontano, ma certo successo.

Di somma importanza è, a questo riguardo, la parte che gli Alcmeonidi ebbero nella ricostruzione del tempio Delfico, decretata dal consiglio amfizionico, dopo l'incendio avvenuto nel 548 (2). È noto come i sacerdoti di Delfo si fossero adoperati con ogni mezzo perchè l'opera riuscisse splendida e grandiosa, pari alla rinomanza di cui godeva ormai nel mondo l'oracolo Apollineo.

---

(1) V. Busolt, *Griech. Gesch.*, II, p. 338.
(2) Id., p. 386.

Allorchè fu raccolta, in capo a un trentennio, col contributo di tutto il mondo ellenico non solo, ma altresì del monarca egiziano Amasi, la somma necessaria (300 talenti) (1) e fu tracciato il piano del grande edificio dall' architetto Spintaro di Corinto (2), si pose all'asta l'appalto della costruzione e questa toccò agli Alcmeonidi (3). Gli Alcmeonidi si trovavano così in possesso, oltre che di importanti mezzi morali, quali potevano derivare dai rafforzati vincoli che li stringevano al centro della religione ellenica, in possesso ancora di non meno importanti mezzi materiali, per l'ingente somma la cui amministrazione era ad essi affidata. Non mancarono di usarne nel modo migliore per la buona riuscita dell'edificio, tanto che fu impiegato, narra Erodoto (V, 62, 63), marmo pario anzichè tufo, come portava il contratto, per il frontone. Conviene ammettere tuttavia, secondo la tradizione del cronista attico, seguìta da Aristotele, che gli Alcmeonidi traessero pur partito dall'amministrazione dell'enorme capitale per gli interessi politici, ai quali essi seppero opportunamente impegnare i Delfi stessi.

---

(1) Un quarto della somma fu raccolta dai Delfi, mediante una sottoscrizione, diremmo noi, aperta in tutto il mondo ellenico, alla quale partecipò appunto il re egiziano Amasi. Gli altri tre quarti furono somministrati dal ricavo dei tesori del tempio delfico e forse col contributo delle città amfizioniche (Herod., II, 180; V, 62; Strab., IX, 421; Paus., X, 5, 13; Schol. Demosth. c. Meid., p. 561; Schol. Aesch. c. Ktesiph., 116. C. Busolt, *Griech. Gesch.*, II, 387).

(2) Paus., X, 5, 13.

(3) Herod., V, 62; Aristot., *Αθπ.* 19, 4; Philochoros, Frg. 70; Schol. Demosth. c. Meid., p. 561.

Prescindendo del resto dalla questione, che fu pure trattata dalla critica, sulle risorse economiche degli esuli Alcmeonidi (1), ciò che importa a noi qui di notare è come nell'ultimo decennio del VI secolo il capo degli Alcmeonidi Clistene, figlio di Megacle, si trovasse presso Delfo nelle condizioni più favorevoli agli interessi della sua schiatta ed a preparare perciò su larghe basi diplomatiche un'azione contro i Pisistratidi in Atene, resa tanto più necessaria dall'insuccesso che gli Alcmeonidi, insieme cogli altri fuorusciti, avevano toccato a Leipsidrion, sul Parnete (2). Narra infatti Erodoto (IV, 63) che ogni qual volta o privati cittadini o lo Stato di Sparta mandavano a consultare l'oracolo Delfico, ad ogni responso si aggiungeva l'eccitamento a liberare Atene dalla tirannide.

E gli Spartani si decisero finalmente all'intervento, sebbene, nota Erodoto, essi fossero strettamente legati ai Pisistratidi per vincoli di ospitalità, poichè anteposero il dovere verso la divinità ad ogni rispetto umano (3). La diplomazia delfico-alcmeonica aveva raggiunto il suo intento. Oramai gli Spartani sono consapevoli di una comunanza di interessi che li stringe a Delfo: la causa degli Alcmeonidi è ora per essi la causa dell'aristocrazia contro la tirannide democratica. Si aggiungevano le amichevoli relazioni tra i Pisistratidi e Argo (4),

---

(1) V. Busolt, *Griech. Gesch.*, II, p. 387 e n. 2.

(2) V. Herod., V, 62; cfr. Busolt, *op. cit.*, p. 386 e n. 3.

(3) *τὰ γὰρ τοῦ Θεοῦ πρεσβύτερα ἐποιεῦντο ἢ τὰ τῶν ἀνδρῶν* (Herod., V, 63).

(4) Cfr. Busolt, *Griech. Gesch.*, II, p. 396.

per le quali gli Spartani avevano ogni motivo di essere in sospetto: di più la politica estera dei Pisistratidi, alla quale già accennammo, si mostrava contraria, nel suo carattere cosmopolita, agli interessi del nazionalismo ellenico, secondo le vedute egemoniche di Sparta. Si aggiungeva il parentado contratto recentemente tra i Pisistratidi e i tiranni di Lampsaco, per il matrimonio di Archedice, figlia di Ippia con Aiantide, figlio del tiranno Hippoklos di Lampsaco, i quali erano in ottimi rapporti colla corte Persiana (1).

È noto come la spedizione spartana, condotta per mare nel 511, oppure nella primavera del 510 da Anchimolio, ebbe infelice successo. Ippia infatti non si era lasciato cogliere impreparato ed aveva ricevuto un notevole rinforzo di cavalleria dai Tessali, sotto la guida del loro re Cinea (2). Si deve appunto all'assalto della cavalleria Tessalica la sconfitta dei Lacedemoni, che furon ricacciati alle loro navi, avendo lasciato sul campo il loro duce Anchimolio.

Questa volta l'onore spartano era fortemente impegnato. Si trattava anche di spezzare la lega tessalo-ateniese, che poteva diventare minacciosa alle aspirazioni al primato sulla penisola Ellenica, che Sparta non dissimulava. Il predominio tessalico nella Grecia di mezzo costituiva ora una minaccia anche più grave agli interessi di Delfo, che

---

(1) Thucid., VI, 59, 3.

(2) Herod., V, 63; cfr. Busolt, *Griech. Gesch.*, II, p. 397 e I, p. 247.

doveva più tardi adoperarsi a staccare i Focesi, a cui era a sua volta legata, da quel predominio, per poi rendersi indipendente anche da questi ultimi.

Il re Cleomene stesso guidò, come è noto, la nuova spedizione in cui la cavalleria Tessala fu battuta, e i Pisistratidi, dopo un breve assedio, costretti a capitolare, si ritirarono a Sigeo, al principio dell'estate del 510 (1). Atene era dunque libera dal tiranno, per merito di Sparta e di Delfo. Spettava agli Alcmeonidi raccogliere il frutto della loro opera.

La fase dionisiaca, diremo così, della vita politica ateniese si potrebbe pensare chiusa con questo fatto di grandissima importanza politica, se altrettanta fosse stata la sua importanza sociale. L'opera di Clistene e i fatti che ne derivarono sono chiara risposta al quesito, quando pure si sentisse la necessità di porlo. Da Pisistrato la vita ateniese aveva ricevuta una incancellabile impronta, e forse è più esatto il dire che la sostanza fondamentale, la psiche del popolo ateniese trovò in Pisistrato la sua verace espressione. Tutta la compagine sociale aveva acquistata la sua fisonomia determinata nelle linee precise che si rispecchiano nell'aspetto della sua religione, la quale è a sua volta conforme ai caratteri primordiali della stirpe. Più assai che nella magnificenza dei templi e nella pompa delle forme, Dioniso vive nel monumento ideale della sua religione, nei suoi misteri e nei suoi riti, che guardano oltre gli orizzonti del tempo e della vita,

(1) Busolt, *op. cit.*, p. 397.

come Atene guardava oltre la terra sulle vie marine, verso un più grande impero. Ed ancora per il vasto mondo l'immortale figlia della città dionisiaca, l'arte del teatro, va peregrinando e soggiogando i cuori.

I Tessali, vinti ad Atene, ricevettero, colla cacciata dei Pisistratidi, un colpo mortale nei loro disegni, riguardanti il predominio sull'Ellade. Avvenne così che i Focesi, i quali avevano lungamente, fin dal tempo della 1ª guerra sacra, subìto, come già vedemmo, la supremazia dei Tessali, si ribellarono ad essa. È naturale pensare che Delfo non fosse estranea a questa condotta dello stato a cui tanti interessi la congiungevano. Era questo non solo un passo che Delfo faceva verso la sua indipendenza negli affari della Grecia centrale, ma rappresentava una misura difensiva, per dir così, contro un possibile tentativo dei Pisistratidi di immischiarsi, coll'aiuto dei Tessali, negli affari della politica delfica. Un tentativo di invasione tessalica nella Focide fallì, come è noto, per la tenace resistenza opposta dai Focesi i quali cercarono rifugio nelle inaccessibili alture del Parnaso e di là precipitati con improvvisa incursione sbaragliarono la cavalleria tessalica. A perpetuare il ricordo della vittoria i Focesi dedicarono in Delfo un gruppo statuario (1).

E con questo fatto che avvenne, come è vero-

(1) Herod., VIII, 27 sgg. (da cui deriva Polieno, VI, 18); Paus., X, 1, 4-10; 13, 6-7; Plut., *De mul. virt.*, p. 244. Cfr. A. Beloch, *Griech. Gesch.*, I, p. 206; I, parte 2ª, § 77, p. 340.

simile, intorno al 500 (1) noi abbiamo condotte le nostre indagini fino alla soglia del V secolo, e cioè fino alla meta che ci eravamo proposti di raggiungere.

La caduta dei Pisistratidi ad Atene e l'insuccesso dei Tessali nella Grecia di mezzo ci inducono a ricercare le conseguenze storiche di quel complesso di interessi che alla politica religiosa degli uni e degli altri si presentano collegati, come vedemmo, specialmente nei rapporti con Delfo. E tale ricerca ci conduce naturalmente fuori della Grecia propriamente detta e cioè in quel mondo orientale-asiatico, di cui già dovemmo occuparci nel trattare lo svolgimento della religione Dionisiaca.

E qui ci conviene risalire fino alle età remote in cui la religione dionisiaca assunse presso gli Elleni le forme peculiari che le abbiamo riconosciute, allorchè essa si stabilì in modo per così dire ufficiale a Delfo (2).

La tradizione ci ha conservate copiose testimonianze di rapporti attivissimi fra Delfo e le monarchie dell'Asia Minore, che furono poi incorporate nel grande impero Persiano, dopo la conquista di Ciro il Grande. Sappiamo da Erodoto come si mostrasse in Delfo il trono del Frigio Mida (I, 14), il quale era perito in una spedizione contro i Cimmeri. Gige, re di Lidia, che aveva abbattuta la dinastia dei Mermnadi ed era stato collocato nella

(1) V. Beloch, *l. cit.*.

(2) V. *Excursus*: "Dioniso e Mitra", p. 159 e segg.

sua signoria dall'oracolo Delfico, aveva mandato (1) ricchi doni al santuario e assoggettate in pari tempo le città greche della Ionia. Anche Aliatte, al principio del secolo VI, mandava doni per la ricuperata salute (*Herod.*, I, 19-25), ed egli pure combatteva accanitamente contro le città ioniche. E tuttavia più tardi l'oracolo delfico riceveva i doni votivi di Clazomene, che aveva respinto un assalto dello stesso Aliatte (*Herod.*, I, 51).

Ma la figura che presenta per noi il maggiore interesse è senza dubbio Creso, di cui, come fu osservato (2), la biografia si può addirittura chiamare un capitolo della storia di Delfo. Erodoto (3) ci informa ampiamente dei ricchi doni votivi che Creso inviò, dopo che per la prima volta egli aveva mandato anche dei *θέωροι* (4).

Tutta una storia leggendaria fu costruita, come è noto, intorno a Creso, dopo che nel 541/0 il regno di Lidia cadde sotto Ciro. Essa pure ci dimostra l'influenza che Delfo continuò ad esercitare in questa regione, sebbene noi abbiamo un importante argomento per ammettere che le buone relazioni furono continuate e mantenute vive ed attive, anche col conquistatore. Sappiamo infatti che quando Harpagos, generale di Ciro, pose l'assedio avanti a Gnido e i Gnidii volevano difendere il loro istmo, la Pizia li dissuase dalla resistenza, così che i Gnidi si arresero senza combattere (*Herod.*, I, 175).

---

(1) Herod., I, 113-114.

(2) Bouché-Leclercq, *Histoire de la Divination*, III, p. 219.

(3) Herod., I, 46-52, 55, 90-91.

(4) Marm. Par. 41.

Delfo tradì, si può dire, la causa dei Greci dell'Asia Minore, al qual proposito è caratteristico un oracolo *ex-eventu*, riguardante la distruzione di Mileto nel 500.

Non si vorrà certamente negare che in questi, come nei successivi rapporti tra Delfo e la Persia abbiano avuto parte, per ciò che riguarda Delfo, gli interessi materiali, ma è pur necessario ammettere che a questi interessi materiali si sovrappongono e si combinano i motivi religiosi.

Ora poichè sappiamo in quale e quanta parte elementi asiatici, e sia pur detto, semitici ed iranici sono penetrati nella religione Dionisiaca, non dubiteremo di riconoscere a Delfi in Dioniso, anzichè in Apollo, la divinità simbolo e tramite di questi rapporti.

Conviene osservare che tali avvenimenti corrispondono appunto a quell'età in cui Dioniso ci apparve, per molti altri indizii, la divinità dominante a Delfi. Già ci occupammo a suo luogo della associazione di Apollo a Dioniso secondo la teologia Delfica, che si rispecchia nel rituale e nel culto, in rapporto anche alla distribuzione e al succedersi dei riti e delle feste nel corso dell'anno.

Ma vedemmo nel periodo successivo alle guerre sacre, col prevalere dell'elemento dorico, il prevalere di Apollo, e già osservammo come la religione dionisiaca, per opera dei Pisistratidi, vada man mano affermandosi e acquistando vigore in Atene, specie colla pratica dei riti di iniziazione, rappresentati dai Misteri Eleusini e dal sistema teologico che prende il nome di Orfismo.

Cacciati da Atene, i Pisistratidi portano seco nell'esiglio di Sigeo sull'Ellesponto il loro patrimonio religioso e politico, che essi non tarderanno a mettere a profitto nelle ulteriori vicende della loro attività, la quale ha per meta la riconquista della perduta signoria nella Grecia. Il favore verso la religione dionisiaca, nelle sue molteplici forme, e l'amicizia cogli Aleuadi di Tessaglia si riassumono nell'ostilità contro Delfo.

L'opera compiuta dai Pisistratidi durante l'esiglio riguarda essenzialmente le cause preparatrici delle guerre persiane e tocca quindi solo indirettamente il nostro studio, avuto riguardo ai limiti cronologici in cui credemmo opportuno circoscriverlo (1). Non dobbiamo però qui lasciare senza menzione uno dei principali teologi della religione Dionisiaca: il sacerdote Onomacrito, la cui azione si collega strettamente con quella dei Pisistratidi.

Onomacrito già si era trovato in Atene alla corte dei Pisistratidi ed era stato in relazione primamente con Ipparco (2). A lui si deve appunto la compilazione di una raccòlta di Oracoli che andavano sotto il nome del profeta orfico Museo.

(1) Per ciò che riguarda specialmente Delfo e gli elementi religiosi della politica greca in questo periodo successivo vedasi il mio studio: *Gli Oracoli Greci al tempo delle guerre Persiane*, Padova, 1901.

(2) I Pisistratidi avevano posta molta cura nello studio delle questioni religiose. Ippia era stato un grande conoscitore di oracoli (Herod., V, 93). È noto come Ipparco avesse poi bandito da Atene Onomacrito, accusato di avere fatto una interpolazione nella raccolta degli oracoli di Museo (Herod., VII, 16; cfr. BUSOLT, *Griech. Gesch.*, II, p. 380).

Onomacrito fu senza dubbio il principale teologo della religione dionisiaca. La tradizione allude ad un ordinamento, da lui compiuto nel rituale dionisiaco, di cui purtroppo non abbiamo che la povera notizia di Pausania (1). Onomacrito deve essere considerato altresì come un vero e proprio apostolo dell'orfismo (2).

Alla corte dei Pisistratidi vennero altresì Zopiro da Eraclea e Orfeo da Crotone, autori di carmi Orfici (3). È probabile che questo seguito sacerdotale non abbia abbandonato Ippia, il quale era a sua volta un profondo conoscitore di scienza teologica, specialmente in materia di divinazione. Nè possiamo dubitare che di tali mezzi morali Ippia cessasse di servirsi per i suoi fini politici, dal momento che più tardi, negli anni che precedono la spedizione di Serse, noi troviamo, insieme cogli

---

(1) Paus., VIII, 37, 5: *Ὀνομάκριτος Διονύσῳ συνέθηκε τὰ ὄργια.*

(2) V. *Excursus*: " Dioniso e Mitra ". Secondo Aristotele, avrebbe redatto in forma poetica gli insegnamenti di Orfeo. *Ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς καλουμένοις ἔπεσι* = Fragm. 7, Rose[3], *λεγομένοις εἶπε, ἐπειδὴ μὴ δοκεῖ Ὀρφέως εἶναι τὰ ἔπη, ὡς καὶ αὐτὸς ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας λέγει· αὐτοῦ μὲν γάρ εἰσι τὰ δόγματα. ταῦτα δέ φησιν Ὀνομάκριτον ἐν ἔπεσι κατατεῖναι* (Philoponos, Ad Aristot., *De anima*, I, 5, p. 1410 b, v. 28. Cfr. Busolt, *Griech. Gesch.*, II, p. 364). — Non occorre qui certamente ripetere quanto a suo luogo credemmo di poter dimostrare, come cioè l'Orfismo non rappresenti altro che un'applicazione in forma sistematica e teorica della religione dionisiaca, alla stessa maniera che i Misteri ne costituiscono la espressione pratica e rituale.

(3) V. Suida, s. v. *Ὀρφεὺς Κροτωνιάτης* e Tzetzes, *Proleg. in Aristoph.*, presso Ritschl, *Alex. Bibl.*, 36 (opusc. I, 207). Cfr. anche O. Kern, " Hermes ", XXV (1890), 10.

Aleuadi Tessali, Onomacrito presso la corte Persiana a sollecitare l'intervento del Monarca Asiatico nella Grecia (1). E con questo fatto noi tocchiamo il periodo delle guerre Persiane, che presenta, dal punto di vista della politica religiosa, una fisionomia propria (2).

Ritornando dunque al VI secolo a cui furono particolarmente rivolte le nostre ricerche, concluderemo osservando come noi vedemmo in questo periodo appunto spostarsi da Delfo ad Atene il centro della religione Dionisiaca, specialmente nel grande organismo dei Misteri Eleusini. Dopo le guerre sacre, Delfo entra nella fase che chiameremo Apollinea, a cui corrisponde l'orientamento dorico della sua politica; fase questa che raggiunge il suo punto culminante nell'espulsione dei Pisistratidi da Atene per opera degli Alcmeonidi, favoriti dall'Oracolo. Ma Delfo che aveva già, come vedemmo, in tempi remoti conciliati in sè i due Numi Dioniso e Apollo, forse nello stesso binomio Apollo-Pitio (3), come simbolo dei due fondamentali elementi dell'ethnos ellenico, non poteva mantenersi nella circoscrizione assoluta del Dorismo, la quale, come qualsiasi circoscrizione, era contraria ai suoi interessi, inerenti alla stessa sua natura, di

(1) Herod. VII, 6.

(2) V. *Gli oracoli greci al tempo delle guerre persiane*, specialmente c. VI.

(3) È probabile che l'espressione Apollo Pizio, come adombrante l'uccisione del Pitone, il Dio solare in una delle sue ipostasi ctoniche, che è a sua volta stato l'uccisore, raccolga in un simbolo unico e come in un binomio esoterico la combinazione dionisiaco-apollinea del culto delfico.

istituzione religiosa internazionale e cosmopolita. Per vivere della piena sua vita, Delfo dovrà ancora esercitare i mezzi di una sottile diplomazia, atta a raccogliere in una nuova sintesi le due poderose individualità etniche di cui risulta il mondo greco sotto l'emblema della diade sacra Apollo e Dioniso.

EXCURSUS

Dioniso e Mitra.

Nella storia delle relazioni, non ancora forse abbastanza studiate, fra la Grecia e la Persia, la religione costituisce un elemento importante, assai più di quello che a tutta prima si può credere. Chi consideri infatti quale sia il valore della religione, come fattore storico e sociale, e in pari tempo quale diffusione e quale consistenza abbiano avuto il culto dionisiaco e mitriaco, riconoscerà facilmente l'importanza delle conseguenze che potrebbero derivare da uno studio il quale stabilisse i loro rapporti.

Riconosciute già dagli antichi, sono oggetto di più particolari studi da parte dei moderni mitologi, le relazioni tra il Dioniso ellenico e alcune divinità asiatiche ed egiziane. Si giunge ad una vera e propria identificazione della divinità dionisiaca, nella sua esplicazione o ipostasi vegetale e dendriforme, con Adonis, nato dalla mirra; con Attis,

la cui vitalità sopravvive nel pino; col semitico Sabazio (1).

Ma più estesa e significativa è l'identificazione a proposito dell'egiziano Osiris, che ha comuni con Dionysos altri elementi della sua entità divina e della sua espressione rituale, oltre alla ipostasi dendriforme — già accennata per Adonis ed Attis — per cui egli è sepolto in un tamerisco o erika (2). Si ha infatti anche per Osiris la rappresentazione leoniforme e tauriforme (elementi che sono, come vedremo, di somma importanza per ciò che si riferisce a Dioniso) e inoltre il caratteristico aspetto catactonico, per cui Osiris è il liberatore delle anime dall'Ade, come Dioniso *Ἐλευθερεύς* = Liber.

Strano appare invece che analogie e identificazioni consimili non siano state messe abbastanza in evidenza tra Dioniso e Mitra, tra il culto dionisiaco ellenico e il culto mitriaco persiano, e abbiano soltanto qualche raro e poco significante cenno negli studi religiosi. Che Dioniso rappresenti una divinità solare, e come tale sia considerato anche nelle accennate identificazioni, occorre appena qui asserire, nè può sorgere alcun dubbio riguardo alla stessa natura solare, universalmente riconosciuta, della divinità mitriaca (3). Ognuno sa

(1) V. O. Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, München, 1906, p. 1418. V. per l'identificazione con Sabazio Gruppe, *op. cit.*, p. 153; I. Harrison, *Prolegomena to the Study of greek Religion*, Cambridge, 1908, p. 426; *Themis* (Cambridge, 1912, p. 461 sgg.), ove si accenna a relazioni fra la religione persiana, la filosofia ionica e l'orfismo.

(2) V. Gruppe, *op. cit.*, p. 1418, 1424.

(3) F. Cumont, nell'omai classica opera *Textes et monuments figurés relatifs aux Mystères de Mithra*, Brüxelles, 1899, che

quanto cautamente sia da procedere nelle argomentazioni in materia religiosa, quando ci troviamo dinanzi a concetti così generali e vasti, come è appunto il concetto solare, che già offrirono elementi al fenomeno di sincretismo religioso, quale si manifestò nella età imperiale. Ma se vi è caso in cui non pare possibile sfuggire ad un ravvicinamento e ad un raffronto, sia pure *aprioristico*, è appunto il nostro in cui si tratta di una divinità asiatica (1).

Questo rapporto del resto era già stato riconosciuto

costituisce senza dubbio la principale e più copiosa fonte per gli studi mitriaci e che avremo più volte occasione di citare, dà troppa importanza (p. 224) al fatto di essere Mitra nominato da Erodoto e da Q. Curzio accanto al sole, e non come identico al sole, tanto da opporsi alle affermazioni dell'Oldemberg e dell'Hillebrandt, che identificano appunto Mitra col Sole. Ma questa identificazione risulta poi evidente dai passi e dai monumenti citati e dalla stessa trattazione del Cumont. Ammettendo che Mitra rappresenti, come Dioniso, il sole nella sua ipostasi terrestre, la identificazione sarebbe, non solo possibile, ma necessaria. In Erodoto (I, c. 131) si ha evidentemente, come il Cumont stesso osserva, un errore linguistico, la confusione cioè di Mitra, creduto una divinità femminile, probabilmente con Anahita; in Curzio si ha " circumibat Solem et Mithram ". Può esservi anche qui un'inesattezza dello scrittore Q. Curzio, non così dotto in teologia iranica, per cui si debba dar troppa importanza alla sua espressione e non credere possibile che abbia scritto Solem et Mitram invece, per es., di Solem Mithram. È qui da considerare che presso Nonnus il mitografo (v. Cumont, p. 27) si ha questa espressione: *Ὁ τοίνυν Μίθρας νομίζεται παρὰ Πέρσαις ὁ Ἥλιος.*

(1) È ben noto che nella divinità e nella religione mitriaca si possono e si debbono riconoscere elementi semitici e forse anche dovuti ad altre infiltrazioni etniche, ed è del pari noto che si può ripetere per Dioniso la stessa affermazione.

sciuto dagli antichi. Abbiamo infatti esempio della coppia Mithra-Anähita, che è divenuta nella Lidia Sabazius-Anaitis (1). Ora è noto che Sabazius corrisponde a Dionysos. Oltre questa identificazione, importano al nostro argomento, dopo quanto crediamo di aver dimostrato, a proposito dei rapporti tra le varie divinità solari, le identificazioni che si riscontrano fra Mithra ed Helios (2), fra Mithra e Apollo (3). Ma vi sono delle analogie più sostanziali di carattere liturgico, teologico ed esoterico.

Da un passo di Ctesia e di Duris ci viene attestato come presso i Persiani fosse lecito ubriacarsi nelle feste di Mitra e di più sappiamo come nel giorno sacro a Mitra (il 16° del mese) e nel mese a lui consacrato (il VII dell'anno) il Re avesse il privilegio di fare in suo onore copiose libazioni e di eseguire danze sacre (4). Ora la funzione e il

---

(1) SALOM. REINACH, *Chron. d'Or.*, I, 1891, p. 157 (Koula) citato dal Cumont, p. 235.

(2) V. CUMONT, *op. cit.*, p. 129, 236.

(3) Ricordiamo qui la nota iscrizione di Antioco I di Kommagene (69-34 a. Chr.): *ἀγάλματα Διός τε Ὠρομάσδου καὶ Ἀπόλλωνος Μίθρου Ἡλίου Ἑρμοῦ καὶ Ἀρτάγνου Ἡρακλέους Ἄρεως*. V. GRUPPE, *op. cit.*, p. 1595, 1600. In un passo di Nonnus di Panopolis (CUMONT, p. 26) Mitra è chiamato *Ἐν Ἑλλάδι Δελφὸς Ἀπόλλων*. E convien citare a questo proposito la supposizione del Dunker (*Gesch. Alt.*, VII, 5, p. 116), per cui Dati nella I[a] guerra persiana avrebbe offerto incenso ad Apollo Deliaco, riconoscendo in esso l'equivalente di Mitra. Certo è che nel concetto sacrale ellenico le due divinità apollinea e dionisiaca, coordinate per così dire a Delfi, si identificano spesso in un solo principio e si equivalgono.

(4) Secondo Ctesia (fr. 55 M) *παρὰ Πέρσαις τῷ βασιλεῖ ἐφίεται μεθύσκεσθαι μιᾷ ἡμέρᾳ, ἐν ᾗ θύουσι τῷ Μίθρῃ.*

significato del vino, nelle feste e nel rituale del Dioniso greco è cosa a tutti più che nota. E abbondano le testimonianze che ci dimostrano l'importanza del vino, della vite e dell'uva nel culto di Mitra (1), tanto che il Cumont afferma l'equivalenza, già da altri mitologi riconosciuta, fra Bacco e l'Haoma, la bevanda inebriante degli Iranici, corrispondente al Soma degli Indiani.

La virtù del Dio solare si trasfonde nella sua bevanda; è una forma speciale di ipostasi divina, che rende possibile la comunione tra il Dio e i suoi adoranti, i bevitori del sacro liquore. Mitra e Dioniso si donano agli uomini, per mezzo di questa eucaristia. Si ha qui una delle forme della differenziazione del principio divino e quindi del sacrificio divino (2). Sul principio della differenziazione dell'Uno si basa senza dubbio la concezione trinitaria, che è comune alla teologia mitriaca e dionisiaca.

E secondo Duris (F. H. G., II, p. 472): *'Εν μόνῃ τῶν ἑορτῶν τῶν ἀγομένων ὑπὸ Περσῶν τῷ Μίθρῃ βασιλεὺς μεθύσκεται καὶ τὸ Περσικὸν ὀρχεῖται.* Cfr. Strabone, XI, 14, § 9, p. 530 C. V. Cumont, II, p. 10, 49.

(1) Vi sono prove che confermano come l'uva e il vino fossero venerati dai seguaci di Mitra. Il Cumont (p. 147) ricorda una statua di Mitra, che ci rappresenta il Dio, come nascente da una roccia e in atto di sollevare colla mano destra un grappolo d'uva. Così è un grappolo d'uva che il sole tende a Mitra nella scena scolpita sul rovescio del grande bassorilievo di Heddernheim (riprodotto dal Cumont in Mon. 251). Il Dio è nominato più volte *Liber Pater*, nelle dediche che gli iniziati fanno incidere.

(2) Sul concetto generico della Divinità, comunicata agli uomini sotto forma di cibo, v. Albrecht Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, Leipzig, 1903, p. 100.

Abbiamo così la trinità mitriaca (1) di cui parla un frammento dello Pseudo Dionigi l'Areopagita (2), che si può mettere a riscontro colla trinità Dionisiaca: Phanes, Zagreus (Iacchos eleusino), Dioniso.

Ma accanto a questo concetto trinitario che indica, come ci sembra lecito indurre, tanto nella teologia mitriaca, come nella dionisiaca, i tre stadi, le tre gradazioni del principio solare, in quanto esso è pensato in cielo, come uno (Phanes = Apollo); in cielo, come differenziato (Zagreus); in terra (Dionysos), si trova espresso teologicamente anche il concetto della differenziazione del principio solare nella sua ultima gradazione del ternario, ossia del sole in terra (Mitra e Dioniso). Tale concetto trovasi adombrato nella rappresentazione dello smembramento o della lacerazione del Dio, nella sua forma incarnata e vivente (animale o uomo). La teologia mitriaca ci presenta infatti il toro formato da Ahura-Mazda, che viene ucciso da Mitra stesso e da cui emanano tutte le cose create (3).

(1) È interessante constatare come nella mitologia vedica Agni che, al pari di Mitra, è un Dio solare nella sua manifestazione ignea, è pure concepito con carattere ternario (cfr. Macdonnel, *Vedic Mytology*, 1897, p. 93. V. Cumont, p. 209).

(2) Lo Pseudo-Dionigi l'Areopagita (v. Cumont, II, p. 11) ricorda delle feste che i Magi celebravano in onore del triplice Mitra, *τοῦ τριπλασίου Μίθρου*. Nella trinità Mitra occupa realmente la posizione di *μεσίτης*. V. anche Dieterich, *op. cit.*, p. 68, il quale considera però Mitra come il Padre ed Helios come il *μεσίτης* (figlio).

(3) Cumont, I, p. 305, riproduce tutti i principali monumenti figurati, che si riferiscono alla uccisione del toro. V. anche Gruppe, *op. cit.*, p. 1157.

È da notare che Mitra, in quanto è uccisore del toro, è nella sua funzione di *demiurgos*, di distruttore-creatore, come vedremo tra poco, il che però non solo non toglie, ma conferma la identificazione di Mitra col toro stesso. Il toro, che simboleggia la materia prima delle cose, si trasforma nella molteplicità delle cose vive, solo quando il Dio vi ha trasfusa, smembrandola e suddividendola, la sua propria essenza.

Ora noi sappiamo che anche Dioniso viene concepito e adorato sotto forma di toro. Il sacro matrimonio di Dioniso colla Basilissa (la moglie dell'Arconte βασιλεύς), nelle feste dionisiache Antesterie, avviene nel Bukoleion (1). Un toro era la vittima consueta del culto di Dioniso e il Dio è spesso chiamato dai poeti attici βούκερος oppure ταυρόκερος (2). Altri epiteti sono ταυροπορός, ταυρογενής, βουγενής (3).

---

(1) Il *βουκολεῖον* è considerato come la più antica sede dell'Arconte *βασιλεύς*. *Ὁ μὲν βασιλεὺς εἶχε τὸ νῦν καλούμενον βουκολεῖον πλησίον τοῦ πρυτανείου* (Arist., *Ἀθπ.*, 3, 5). Che cosa proprio significasse non è ancora affermato con certezza dai dotti. Il Wilamowitz (*Arist. u. Ath.*, II, 42) lo ritiene il luogo ove Dioniso *era venerato come toro*. V. a questo proposito e su altre interpretazioni l'articolo del Wachsmuth (in Pauly-Wissowa, *Realencyclop.*, p. 996). Ancora si presenta come oggetto di studio la questione dei *βούκολοι*, che con tutta probabilità sono da considerare in relazione col *Βουκολεῖον*. Si vuole infatti riconoscere in essi dei ministri del culto del Dioniso orfico (V. art. del Kern in Pauly-Wissowa, p. 1014). V. anche O. Busolt, *Griech. Gesch.*, II, p. 154.

(2) Soph., *frag.* 874[2] Nauk; Eurip., *Bacc.*, 100, 290, 1017, 1159.

(3) Cfr. *Orph. hymn.*, 30, 40, fragm. 160, 7 (Abel); Pollux, IV, 86; Athen, XI, 476[a]. Il Dieterich (*op. cit.*, p. 41) fa os-

Lo smembramento, la lacerazione del Dio è rappresentata dal mito greco sotto forma umana, ossia nel *doppio*, nella ipostasi umana di Dioniso, che è raffigurata specialmente dai miti di Penteo e di Orfeo (1). E questo smembramento è operato dalle adoranti stesse di Dioniso, dalle Menadi, dalle Baccanti. Liturgicamente però il sacrificio del Dio, concepito in forma umana, è sostituito da quello del suo animale sacro, dal suo *totem*, il toro, come vedemmo, e poi anche e più frequentemente, in processo di tempo, da quello del capro (il *τράγος*), che così strettamente si collega coll'origine della tragedia.

Ma anche la teologia mitriaca ci ha conservata la traccia del sacrificio del Dio, sotto specie umana. Un bassorilievo di un'urna funeraria di Clusium del III sec. a. Chr. rappresenta appunto Mitra sotto forma di un giovane che viene assalito da due uomini armati, di cui l'uno è rappresentato in atto di ferirlo a morte. Accanto stanno due dadofore femine (2). Non è chi non veda di quale importanza sia questo monumento a confermarci il parallelo fra Mitra e Dioniso, che troverebbe qui

servare come anche il muggito del toro fosse imitato dai fedeli nel culto mitriaco (V. *ἀπαθανάτισμος* p. 12, 13) e dionisiaco (fr. 57 degli Edoni di Eschilo a proposito del Dioniso tracio (*ταυρόφθογγοι*)). Vedasi ancora, a proposito dello smembramento del toro nel rituale dionisiaco, Dieterich, *op. cit.*, p. 105.

(1) Altri miti, come, per es., quello di Atteone, si riferiscono allo stesso principio solare e riguardano perciò solo in via indiretta il nostro argomento.

(2) Cumont, I, p. 206, fig. 14. L'urna fu acquistata nel 1893 dal Museo Archeologico di Firenze.

una corrispondenza anche nel particolare dell'elemento femminile, il quale ha tanta parte, come sappiamo, nella liturgia dionisiaca, mentre non parrebbe averne avuta alcuna nella mitriaca, per ciò che risulterebbe dalla tradizione più conosciuta (1).

Tanto la teologia Mitriaca, come la Dionisiaca trovano la loro esplicazione più elevata, la loro funzione esoterica nei Misteri. Noi non intendiamo qui naturalmente di percorrere il vasto campo della mistica mitriaca e dionisiaca (nè occorrerebbe al nostro assunto), ma solo di mettere in evidenza le più importanti relazioni che esse presentano. Convien qui prescindere dalle questioni della loro evoluzione storica e da quella, anche più complessa, delle loro vicendevoli influenze, che del resto sono a priori ammissibili, per la vicinanza e i contatti fra i due popoli. Così il Cumont (2), non solo riconosce la grande azione, esercitata dai misteri mitriaci sui misteri greci, ma asserisce senz'altro che i Greci debbono a questo prototipo tutta la loro mistica.

Un'analogia generica, ma di somma importanza, presenta la teologia mitriaca colle teogonie greche, allorchè essa afferma che Oromasdes, il Zeus Iranico, è successo a Zervan-Kronos (3).

---

(1) Il Cumont (I, p. 330) afferma risolutamente che le donne sarebbero state escluse dal Mitriacismo nella sua forma più antica e che solo più tardi, nell'età romana, ne sarebbero state partecipi.

(2) Pag. 293, c. IV.

(3) I bassorilievi ci mostrano il Saturno del Mazdeismo che consegna a suo figlio la folgore, segno della potenza sovrana. Cumont, I, p. 295 e 156.

Ma più particolarmente interessa il nostro studio la funzione di *demiurgos*, che è riconosciuta dalla mistica a Mitra. Nella trinità egli occupa, come si vide, la posizione di *μεσίτης*. In questo senso è a lui sacra la metà dell'anno e la metà del mese, ed è considerato come il mediatore fra il Dio inaccessibile, che regna nelle sfere eterne, e il Mondo (1). Ora questa funzione di *demiurgos* è caratteristica di Dioniso e del Dioniso orfico specialmente. A buon diritto noi possiamo riconoscere come avvenuta, nella storia sacra ellenica, la identificazione di Zeus, concepito come il Dio uno, con Dioniso.

È noto come i Misteri Mitriaci presentino una complessa liturgia e che nessuno dei testi autentici è pervenuto fino a noi, poichè gli antichi Gâthas sono stati tradotti in greco nell'età alessandrina (2). È avvenuta in tal modo una tale mescolanza e fusione cogli elementi greci, che perfino i nomi dei vari gradi dell'iniziazione corrispondono a quelli dei thiasi greci (3).

Noi non attribuiremo soverchia importanza a

(1) Shamash aveva nella religione babilonese funzioni identiche. In questo concetto di *μεσίτης*, Mitra si eguaglia al Logos degli Alessandrini. Così il Cristo è il mediatore fra il suo Padre e gli uomini e fa parte di una trinità. Cfr. CUMONT, I, 340; DIETERICH, *op. cit.*, p. 68.

(2) V. CUMONT, p. 313. La omai famosa Mithrasliturgie, del papiro parigino, che ha fornito argomento all'opera citata del Dieterich, fu redatta, come il Dieterich stesso afferma, tra il 100 e il 300 dopo Cristo.

(3) C. I. A., III, 1280[a]; il nome di *πατρομύστης* si trova appunto in un thiaso di Dioniso (v. ZIEBARTH, *Das griechische Vereinwesen*, 1896, p. 51, n. 2). Cfr. CUMONT, I, p. 317. Vedasi a questo proposito anche DIETERICH, *op. cit.*, p. 148.

queste corrispondenze formali, dovute senza dubbio anche alla funzione divulgatrice della cultura e perciò della lingua greca nell'età alessandrina e nell'età romana, considerando anzi come, in materia di influenze originarie, è più logico pensare ad una influenza del Mitriacismo sul Dionisismo, anzi che al contrario. Bisogna tuttavia tener conto anche qui di elementi che si corrispondono sostanzialmente. I misteri mitriaci presentavano, come è noto, sette gradi di iniziazione, i sette "sacramenti" (1), le cui pratiche hanno delle corrispondenze coi Misteri Eleusini (2); nè è qui il caso di diffonderci sullo stretto legame, esistente fra i Misteri Eleusini e il culto dionisiaco, specie nella sua esplicazione per mezzo dell'Orfismo.

Fra i gradi di iniziazione al culto mitriaco, ha per il nostro argomento una speciale importanza il quarto grado, ossia il grado di Leone, specialmente per il rapporto che questa cerimonia di iniziazione ha colla bevanda sacra, il vino. Nel mistico banchetto mitriaco aveva grande importanza la libazione del vino consacrato, da cui si attendevano effetti soprannaturali, e cioè non solo il vigore del corpo e la prosperità materiale, ma la saggezza dello spirito, in modo che l'iniziato acquista una immortalità gloriosa (*φάρμακον ἀθανασίας*). In senso esoterico il leone rappresenta il

---

(1) Ciò è attestato da S. Gerolamo (II, p. 18) e confermato da una serie di iscrizioni. Il *Μύστης* (sacratus) prendeva successivamente i nomi di corvo, occulto, soldato, leone, persiano, corriere del sole (heliodromos), padre. V. Cumont, p. 315.

(2) V. Cumont, p. 323.

fuoco (1), e quindi il fuoco cosmico e perciò il sole, che si connette col vino, la bevanda solare per eccellenza, la quale ha, come vedemmo, il più stretto rapporto col culto mitriaco e dionisiaco. Ora la rappresentazione di Dioniso sotto forma di leone, non solo non è ignorata dalla teologia ellenica, ma ne costituisce un motivo comune (2). Basta ricordare l'inno omerico in cui il Dio, dopo di avere meravigliato i pirati che lo hanno catturato col far scorrere vino e pendere grappoli e tralci d'edera dalla nave, appare improvvisamente sotto forma di leone. Non diversamente dalla individualità mitica di Dioniso, quella di Mitra presenta complessi, varî e talvolta persino discordanti elementi. Essi si rivelano come naturale frutto della sovrapposizione dei varî strati della tradizione sacrale, che si va ampliando e complicando nel corso dei secoli, per quel processo che fu veduto con mirabile intuito da Federico Nietzsche (3).

---

(1) È nota la corrispondenza dei quattro animali sacri ai quattro elementi ed anche ai punti cardinali. Per la corrispondenza del leone al fuoco v. Cumont, I, p. 101.

(2) V. Euripide, *Bacc.*, 99, v. 918. Cfr. il delirio di Agave che scambia Penteo (ipostasi di Dioniso) con un leone. V. Gruppe, *o. c*, p. 1418, 1424.

(3) *Le origini della tragedia*, trad. Corsi e Rinieri, Bari, 1907 (ed. Laterza), p. 111: "È sorte del mito cedere a poco a poco a una sedicente realtà storica ed essere considerato, in un'epoca posteriore qualsiasi, come un fatto isolato della storia: ed i Greci furono trasportati a trasformare arbitrariamente e sottilmente tutti i miti segnati nei loro primi anni in istorici e prammatici 'annali della loro giovinezza'. Così periscono le religioni, allorchè i miti, che formano la base di una religione, arrivano ad essere, per un dogmatismo ortodosso, sistematizzati in un insieme definitivo di

Le due figure divine, che noi abbiamo viste sostanzialmente identiche, assumono così, come è naturale, delle differenze, fra cui è tuttavia possibile ancora riconoscere delle analogie. Così avviene per es. per la nascita di Mitra, che si fa derivare dal connubio di Ahuramazda con una donna mortale e ci fa pensare al connubio di Zeus con Semele, motivo, del resto, comune nelle religioni. La maternità umana delle divinità solari si connette naturalmente col concetto della madre terra — che si specializza nella madre umana — e della differenzazione del principio solare nella vita terrestre.

Ma, ripetiamo, non sono queste le analogie che hanno per noi la maggiore importanza, chè anzi convien riconoscere come nella redazione ufficiale, per così dire, della favola mitriaca la figura del Dio iranico presènti non poche differenze dal Dio ellenico (1). Quello che noi abbiamo voluto dedurre da queste analogie è la primitiva sostanziale unità delle due concezioni divine, che rispondono

---

avvenimenti storici e si principia a difendere con inquietudine l'autenticità dei miti contro la loro evoluzione e il loro naturale moltiplicarsi; allora il sentimento scompare, per venire surrogato dalle tendenze che ha la religione di cercare fondamenta storiche „.

(1) Conviene qui tener presente che tanto il culto di Mitra, come quello di Dioniso, si sono andati accrescendo, in processo di tempo, di nuovi elementi. Gioverebbe a questo proposito, se non fosse vano tentativo, ricostruire l'uno e l'altro nelle loro forme più antiche, che sono senza dubbio, se non teologicamente, almeno mitologicamente più semplici. Conviene, per la religione dionisiaca specialmente, tener conto dello sviluppo venutole dal sistema orfico. Ve-

ad un identico motivo teologico, basato anche su innegabili affinità etniche.

Il centro religioso dell'Ellade, la veneranda Delfo, da tempi immemorabili era stata depositaria della religione dionisiaca. Pare legittimo affermare che essa preesistesse alla apollinea, colla quale venne poi a conciliarsi e a fondersi.

A Delfo si venerava la tomba di Dioniso (1), nel che è facile vedere un riferimento al Dioniso catactonico, al Sole dei Morti, che può trovare, come già accennammo, il suo corrispondente nel fuoco cosmico centrale terrestre.

Ciò che a noi qui importa è il riconoscere Delfo come il centro di una religione solare, che si presenta per molti aspetti comune agli Elleni ed agli Iranici. È noto come i monarchi persiani avessero per il Dio solare una devozione speciale. Mitra era da essi riguardato come il loro particolare protettore, tanto che era tenuto come testimonio nei giuramenti e invocato prima di attaccar battaglia (2).

Allorchè i monarchi persiani vennero a contatto col mondo ellenico trovarono, per dir così, preparati dei legami con Delfo, il centro della religione apollinea-dionisiaca.

La tradizione ci ha conservate infatti copiose

---

demmo del resto come una delle differenze che sembrerebbe più grave e sostanziale, quella della mancanza del culto femminile per Mitra, che ha tanta importanza invece per Dioniso, venga, se non del tutto eliminata, certo posta in discussione da un importante monumento dell'arte figurata (v. p. 66, nota 2).

(1) Gruppe, *op. cit.*, p. 1434.

(2) Cumont, I, p. 229.

testimonianze di rapporti attivissimi fra Delfo e le monarchie dell'Asia Minore, che furono poi incorporate nel grande impero persiano, dopo la conquista di Ciro il Grande (1).

È noto come elementi semitici siano entrati a costituire la religione mitriaca (2). Riguarda solo indirettamente il nostro argomento, ma ha pure un grande significato nella considerazione de' rapporti religiosi esistenti fra i Greci e i Persiani, la notizia di Erodoto, già ricordata (VI, 57), per cui Dati, il capo della spedizione inviata nel 490 da Dario contro la Grecia, sbarcato nell'isola sacra di Delo, avrebbe bruciato 300 talenti di incenso sull'ara del Nume. Ed è illustrativo il commento contenuto in uno scolio di Aristofane (*Pace*, 410), che spiega questo omaggio col fatto che i Persiani erano cultori del sole, da loro riconosciuto in Apollo. Ora noi abbiamo veduto in quale relazione si debba considerare Apollo colla religione dionisiaca.

Secondo Erodoto (VII, 6), Serse si sarebbe indotto alla spedizione del 480 contro la Grecia, specialmente per le sollecitazioni degli Aleuadi, signori della Tessaglia, i quali avevano mandati dei messi coll'incarico di invitare il gran Re ad entrare nell'Ellade, promettendo ogni aiuto possibile

---

(1) V., per questi rapporti, p. 152 sgg.

(2) Secondo gli studi del Cumont, la religione mitriaca risulterebbe di un fondo iranico mazdeista, su cui si sarebbe sovrapposto in Babilonia un sedimento di dottrine semitiche, e quindi in Asia Minore di credenze locali. A tutto questo si sarebbe aggiunta, secondo la frase caratteristica dell'A., una spessa vegetazione di idee elleniche.

all'impresa. D'altro lato, continua lo storico, quei Pisistratidi che erano pur essi in quel torno di tempo capitati a Susa, non solo tentavano l'animo di Serse cogli argomenti stessi degli Aleuadi, ma più gagliardamente ancora agivano su lui, conducendo con loro un certo Onomacrito interprete, o ordinatore dei vaticini di Museo.

Certo, come si è altrove osservato (1), la cooperazione che i signori di Larissa offrivano al gran Re, non doveva limitarsi nè all'ospitale accoglienza nella Tessaglia, nè al piccolo contingente di forze, che quella regione poteva aggiungere all'esercito di Serse. Il " *πᾶσαν προθυμίην ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα* „ doveva sottintendere qualche cosa di più. Si sa quale importanza avessero i Tessali nell'Amfizionia delfica: verosimilmente gli Aleuadi promettevano a Serse di usare di tutta la loro influenza ed autorità, per guadagnare le città amfizioniche alla causa persiana, cosa che infatti avvenne.

In questi rapporti politico-religiosi col gran Re, una parte importantissima è, come risulta da Erodoto, rappresentata da Onomacrito e tanto più in quanto l'opera sua si collega a quella dei Pisistratidi. Ora noi sappiamo, per ciò che risulta dalla tradizione, che egli fu il principale teologo della religione dionisiaca (2), tanto che viene considerato come un vero e proprio apostolo dell'Orfismo (3).

---

(1) V. il mio studio: *Gli oracoli greci al tempo delle guerre persiane*, Padova, 1904 (Estratto dalla " Rivista di Storia Antica „).

(2) Paus., VIII, 37, 5: *Ὀνομάκριτος Διονύσῳ συνέθηκε τὰ ὄργια.* Cfr. Busolt, *Griech. Gesch.*, II, p. 364-65, 372-79.

(3) Vedere la nota dello Stein ad Herod., VII, 6, 12. Cfr. Meyer, *Gesch. d. Altert.*, § 453; Bouché-Leclercq, *op. cit.*, II, 109.

Appunto come raccoglitore degli Oracoli di Museo, egli ci si presenta sotto quest'ultimo aspetto. Museo infatti ci appare anche presso Platone in stretto rapporto con Orfeo (1). Vivissimo del resto fu il movimento delle idee orfiche in Atene e specialmente al tempo dei Pisistratidi, tanto che si deve senza dubbio all'opera loro l'ampio sviluppo che ebbe la religione dionisiaca in Atene e nell'Attica, anche sotto l'aspetto dei Misteri Eleusini (2).

Riconosciuti, in seguito all'esame che ne abbiamo fatto, gli intimi rapporti esistenti fra le due più importanti manifestazioni della religione dei due popoli persiano ed ellenico, il Mitraismo e il Dionisismo, è ovvio dedurre il significato e l'importanza di questo comune elemento nei rapporti politici, a cui abbiamo accennato. Tutta la storia delle guerre persiane ci offre vasta materia per questa constatazione (3), dal momento in cui noi vediamo Serse attraversare come in marcia trionfale la Grecia di mezzo, tutta asservita agli interessi di Delfo, fino a quello in cui, nel 479, Tebe e il suo territorio forniscono la base di operazione all'esercito Persiano, sotto la guida di Mardonio, che da lungo tempo sognava di diventare il governatore

---

(1) Platone, *Rep.*, II, 7; v. anche, a proposito di Museo, Herod., VII, 6; VIII, 96; IX, 143.

(2) V. Busolt, *Griech. Gesch.,* II, p. 362; Gruppe, *op. cit.*, p. 1435, nota. — Alla corte dei Pisistratidi erano Zopyros di Eraclea, Orpheus di Crotone, autori di poesie orfiche, tanto che a buon diritto l'Attica è chiamata la terra nutrice dell'orfismo.

(3) Cfr. *Gli oracoli greci al tempo delle guerre persiane*, già citati. V. anche *I Περσικά di Ctesia fonte di storia greca*, Messina, 1902 (Estratto dalla “Rivista di Storia Antica”).

della Grecia. Delfo frattanto ospitava i messi di Gelone Siracusano, che attendevano colà l'esito della guerra, carichi di doni da offrirsi al Gran Re, se la Persia fosse stata vincitrice.

V'era il motivo religioso adunque, per cui la Persia doveva presentarsi agli occhi di buona parte dei Greci, non come la conquistatrice minacciosa e pericolosa, ma, al contrario, come una imponente forza protettrice dei loro interessi e alleata all'incremento e alla difesa della religione. Si chiamavano, è vero, con nomi diversi gli dei greci e persiani, ma i teologi spiegavano come essi rispondessero alla stessa concezione divina e costituissero un comune patrimonio sacrale. L'identità sostanziale fra Dioniso e Mitra ben poteva essere il simbolo di questo vincolo religioso fra i due popoli.

Ma Atene aveva già cacciato in esilio i Pisistratidi, al tempo della sua gloriosa lotta contro la Persia per l'indipendenza dell'Ellade, e un nuovo partito liberale e progressista, non senza opposizione di potenti e compatti avversari, aveva saputo separare la causa della religione da quella della politica.

Dopo le memorande vittorie, un altro andamento assumevano i rapporti religiosi, sotto l'aspetto delle conseguenze politiche, fra la Grecia e la Persia, tra Delfo e la Grecia (1).

Si può ritenere che colla metà del V secolo Mitra e Dioniso vadano svolgendo, sempre più separati e lontani, le loro individualità che si accrescono

---

(1) V. i miei *Studi di politica delfica. - La Pentekontaetia*, in " Studi Storici per l'antichità classica ", 1908.

ciascuna di nuovi e speciali elementi nel campo della mitologia, della teologia e della mistica, mentre Apollo, il Dio peculiarmente ellenico, si afferma a Delfo e si impone sugli altri Dei e sugli altri culti e vi acquista e vi mantiene una incontrastata sovranità. La teologia custodisce per gli iniziati il segreto della identità mitriaca-dionisiaca, dionisiaca-apollinea, nelle supreme ragioni del Kosmos.

Dioniso e Sabazio.

A proposito della identificazione tra Dioniso e Sabazio, parmi opportuno ricordare un importante monumento dell'arte figurata, proveniente dagli scavi di Ostia, pubblicato da Dante Vaglieri nelle *Notizie degli Scavi di Antichità*, comunicate alla R. Acc. d. Lincei del 1909 (p. 19 sgg.). Si tratta, secondo la descrizione dello stesso Vaglieri, di un medaglione di marmo (diametro m. 0,34; spessore m. 0,59), finemente lavorato, che reca da un lato la rappresentazione di un satiro che suona la doppia tibia, dall'altro quella di una Menade danzante. Tale medaglione ricopriva una specie di imbuto di marmo, che si trovò nel pavimento di un corridoio, comunicante con una ampia stanza, che per le particolarità della sua costruzione, osserva l'illustratore, somiglia pienamente ad un Mitreo: ad ogni modo presenta tutti i caratteri di un santuario dedicato a Mitra o ad altra divinità orientale.

In un altro locale, annesso al santuario, fu trovata una lastra marmorea (m. 0,515 × 0,15 × 0,027) con questa iscrizione:

LAEMILIVS
EVSC . EX . IMPERIO . IOV
IS . SABAZI VOTVM . FECIT

Poichè, come osserva il Vaglieri, questo santuario, che ha pure le note caratteristiche dei Mitrei, non ci fornisce altro indizio per attribuirlo con sicurezza a Mitra (e noi ben conosciamo un altro Mithreum ad Ostia) (1), potrebbe la presenza dell'iscrizione sopra riferita condurci ad ammettere, secondo l'ipotesi dell'illustratore stesso, un santuario di Giove Sabazio, del cui culto ad Ostia sarebbe qui primamente fatta menzione.

Un sacello a Giove Sabazio si trovava appunto, come l'A. ricorda, a Roma sul Campidoglio dal lato di Aracoeli. Sta il fatto che il culto di Giove Sabazio, sebbene il nome della divinità non fosse sconosciuto ai Romani dell'età repubblicana, si introdusse in Roma non prima del secondo secolo dell'impero (2), quando le divinità greco-orientali col loro complesso misticismo stavano compiendo la conquista delle coscienze. È certo però che l'identità sostanziale e originaria tra il Zeus solare frigio-cretese e il Dioniso greco non può essere messa in dubbio (3), il che conduce a stabilire un'altra identità tra il Giove Sabazio del sacello Capitolino, e probabilmente del santuario di Ostia, e il Dioniso-Sabazio a cui sopra accennammo.

Spetta certamente all'indagine archeologica chiarire nei particolari il significato di questo importante trovamento; a noi giova qui soltanto consta-

---

(1) F. Cumont, *Textes et Monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, Bruxelles, 1893, fig. 77 (II, 244, cfr. I, 63); A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, Leipzig, 1903, pag. 88.

(2) V. G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, München, 1902, pag. 314.

(3) G. Busolt, *Griech. Gesch.*, II, pag. 366.

tare la presenza di figurazioni di così evidente soggetto dionisiaco (1) in un santuario che si riferisce ad un culto asiatico orientale, si tratti pur anco di un Mitreo, figurazioni le quali stanno a confermare l'identità sostanziale fra Dioniso e le divinità che emanano dallo stesso concetto solare.

---

(1) Si osservi anche la pelle del leone, di cui è adorna la figurina virile sonante le doppie tibie, che non può essere senza significato.

Importa qui anche ricordare, fra i trovamenti dello stesso scavo che l'A. enumera a pag. 23, due ermette marmoree con teste barbate, coronate di edera; una terza ermetta pure marmorea rappresentante da un lato una testa virile barbata, dall'altro una testa femminile (Bacco ed Arianna), una quarta ermetta di giallo, rappresentante una divinità femminile coronata (Arianna).

De E littera
in fronte templi delphici insculpta.

E litteram in fronte (1) templi Delphici insculptam esse tradit Plutarchus in eo libello qui de *E* apud Delphos inscribitur. In hoc nonnullae atque eae inter se dissimiles interpretationes de significatione *E* litterae proditae sunt, quas hic exponere non necesse habeo.

Quod vero Plutarchus, rerum delphicarum peritissimus, haud certam opinionem sequitur ac coniecturas tantum fingere cogitur, id quidem praeclarum testimonium est, nullam usque ad eius aetatem de hac littera controversa notitiam exstitisse e sacrali eruditione deducendam. Cum autem a vetustioribus scriptoribus, qui de rebus delphicis retulerunt, nihil de hac littera traditum habeamus, non inepte facere videbimur, si quid nos quoque coniectura assequi studuerimus, quod quidem a Ro-

(1) In hanc sententiam accipienda sunt verba ἐν προεδρίᾳ, de quibus infra pauca disseremus.

scherio (1) et Lagercrantzio (2) iam factum esse satis constat.

At vero omnes virorum doctorum nostrae aetatis, qui haec investigaverint, interpretationes a Roscherio prolatas ipsamque Roscheri explanationem reiciendas esse Lagercrantzius censet, novamque omnino interpretationem proponit, atque *E* litteram ita explanat, quasi *ἦ*, id est " ille dixit ", significet.

Sed in difficiles coniecturarum nodos incidere prorsus alienum puto, ob eamque rem ne Lagercrantzii quidem argumenta investiganda, immo omnes coniecturas praetermittendas novamque interpretationem proponendam esse existimo.

Primum igitur animadvertamus *E* litteram in fronte, ut videtur (3), templi, non aliis templi locis cum ceteris sententiis, quae inscriptae fuisse memorantur, insculptam esse: quod procul dubio significat eam loco eminenti, perspicuo, segregato

---

(1) W. H. Roscher, *Die Bedeutung des E zu Delphi und die übrige γράμματα Δελφικά* (*Philologus*, Band 59 [1900], p. 21; *Philologus*, 60 [1901], p. 81).

(2) O. Lagercrantz, *Das E zu Delphi* (*Hermes*, Band 36 [1901], p. 411).

(3) Plutarchi verba (*De E* c. I) hic proferemus, quibus, nisi fallor, perspicue demonstrantur quae de loco litterae animadvertimus:

Τοῦτο (scil. *E*) *γὰρ εἰκὸς οὐ κατὰ τύχην οὐδ' οἷον ἀπὸ κλήρου τῶν γραμμάτων μόνον ἐν προεδρίᾳ παρὰ τῷ θεῷ γενέσθαι καὶ λαβεῖν ἀναθήματος τάξιν ἱεροῦ καὶ θεάματος, ἀλλ' ἢ δύναμιν αὐτοῦ κατιδόντας ἰδίαν καὶ περιττήν, ἢ συμβόλῳ χρωμένους πρὸς ἕτερόν τι τῶν ἀξίων σπουδῆς τοὺς ἐν ἀρχῇ περὶ τὸν θεὸν φιλοσοφήσαντας οὕτως προσέσθαι.*

non sine causa positam esse, ut non solum facile celeriterque perlegeretur, sed ut magni momenti haberetur.

Quid autem cum his rebus aptius congruit, quam nomen Dei qui Delphis colebatur, cui templum dicatum erat? Accepimus enim Apollinem Helium quoque appellari: hanc vero appellationem vetustissimam ac primigeniam esse, a nobis demonstratum esse (1) persuasum habemus.

Itaque, si vera coniectavimus, *E* littera nihil aliud est, nisi littera a qua graecum nomen Helii, id est Apollinis, initium sumit. Quod autem *E* littera, non *H*, tradita est, id nihil omnino coniecturae nostrae obstat, cum Lagercrantzius ipse doceat antiquissima scribendi ratione saepe *E* pro *H*, vel *Ει*, collocari. Profecto maximi momenti sit in rerum Delphicarum studio atque investigatione Solis nomen in antiquissima templi inscriptione exstitisse, qua quidem re delphicam religionem cum orientalium religionibus, quae *solares* a doctis appellantur, artissime coniunctam esse comprobetur. Mihi vero dubium esse non potest, quin in semiticis, quae vocantur, religionibus nomine *EL* Sol significetur, quod quidem etiam Cumontius affirmat (2), loco Philonis Cosmogoniae in medium allato (3), in quo de *EL* Urani et Gaeae filio, qui Chronos quoque appellatur, mentio iniecta est. Neque praetermittendus est locus Damascii (*vita Isid.*, 115), a Cumontio laudatus, in quo narratur

---

(1) V. supra " Religionis Dionisiacae ", c. I.

(2) V. Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie*, vol. V, col. 2217.

(3) *F. H. G.*, III, p. 567, 14 (*Ἧλον τὸν καὶ Κρόνον*).

ὅτι Φοίνικες καὶ Σύροι τὸν Κρόνον Ἢλ καὶ Βὴλ ὀνομάζουσι. In primis vero ad argumentationem nostram attinere mihi videntur quae sunt apud Servium (ad *Aen.*, I, 642): " omnes in illis partibus Solem colunt, qui ipsorum lingua EL dicitur „.

Quae quidem similitudo verborum etiam si fortuita sit, ut Cumontius censet, neque ulla inter ea cognatio exstet, cum tamen in aperto sit et in Graecorum et in Semiticorum populorum sermone Solis nomen ex *E* littera initium ducere, de cultu ac religione stirpium Semiticarum (1) suspicari, quae Helladem vetustissimis temporibus incoluerint, non omnino ineptum videtur.

---

(1) Animadvertendum hic est *EL* dei cultum vetustissimum, primigeniarum stirpium Semiticarum proprium, ea aetate quae dicitur historica, in desuetudinem et oblivionem paene abiisse.

Epimenide e Cilone.

Nella storia religiosa di Atene, la tradizione assegna una parte assai importante al sacerdote Epimenide. Tale personaggio è da mettersi in rapporto con quelle manifestazioni mistiche che si raccolgono intorno al sistema orfico-eleusino e quindi alla divinità dionisiaca. Ed è ben noto che un tale complesso di fenomeni appartiene all'età che precede le guerre persiane e precisamente a quel periodo, in cui la politica religiosa di Atene concorda con quella di Delfo.

Le più abbondanti notizie intorno ad Epimenide ci sono fornite da Diogene Laerzio, presso il quale sono chiaramente visibili le traccie di una tradizione multipla e composta di elementi diversi per derivazione e cronologia (1). Noi riferiremo qui tuttavia per intero la biografia di Epimenide, quale si

---

(1) Delle questioni sull'opera di Diogene Laerzio opportunamente ci informa Hubert De Moulin nella sua opera: *Épiménide de Crète,* Bruxelles, 1901 (Bibl. de la Fac. de Phil. et Lettres de l'Univ. de Liège). Il carattere della compilazione, ove una buona parte degli autori citati non sono stati compulsati direttamente, ma attraverso ad intermediari, spesso poco diligenti, appare manifesto anche nella vita di Epimenide.

trova presso Laerzio, pur senza preoccuparci della vessata questione delle fonti (1), ma studiandoci di esaminare le notizie nella loro oggettività e cioè nel rapporto con tutti quegli elementi che le altre fonti e la valutazione storica delle tradizioni concomitanti possono somministrarci.

Narra dunque Diogene Laerzio che Epimenide, secondo quanto riferiscono Teopompo e molti altri, ebbe per padre, secondo alcuni Festio, secondo altri Dosiade, secondo altri ancora Agesarco. Era Cretese, nativo di Cnosso. Segue il racconto del suo sonno meraviglioso che sarebbe durato cinquant'anni e lo avrebbe sorpreso fanciullo, mentre sul mezzogiorno andava in traccia di una pecora e si era, deviando dal cammino dei campi, ritirato in una spelonca. Nè mancano i particolari sul suo risveglio che gli prepara non poche sorprese; non precisamente come all'eroe del romanzo del Bellamy, ma tali da rendere abbastanza interessante la situazione del pastore cretese.

Il compilatore passa quindi a narrare come egli, venuto in fama presso i Greci, fu ritenuto per carissimo agli dèi. Ora qui avvenne che gli Ateniesi,

(1) In fine della sua accurata disamina sulle fonti, il De Moulin (p. 31) perviene alla conclusione che Teopompo è il primo autore che, a nostra conoscenza, abbia trattata con qualche particolarità la leggenda di Epimenide; che Ermippo per il primo riunì in un insieme sistematico le tradizioni intorno al personaggio; egli ha congiunto al racconto di Teopompo gli estratti di altri scrittori, quali Timeo e Sosibio di Laconia. Si debbono attribuire a lui per la maggior parte le notizie che noi leggiamo presso autori posteriori, quali Demetrio di Magnesia, Myronianos e Phlegon.

afflitti da una pestilenza, avendo la Pizia prescritto loro di purificare la città, mandassero per nave a Creta Nicia figlio di Nicerato a prendere Epimenide. Egli giunse adunque nell'Olimpiade 46ª (596-593), purificò la città e fece cessare la pestilenza. Qui il compilatore si indugia a riferire i particolari del rito espiatorio, aggiungendo che ancora (*ἔτι καὶ νῦν*) si trovano presso i demi degli Ateniesi are anonime, le quali sono il monumento di questa espiazione. Alcuni dicono, continua Diogene Laerzio, avere egli indicato, come causa della pestilenza, il sacrilegio (*ἄγος*) Ciloniano e avere prescritto il mezzo per allontanarla. Furono per tal cagione sacrificati due giovani, Cratino e Ctesibio, ed ebbe così fine il malanno. Gli Ateniesi decretarono di donare un talento ad Epimenide, e la nave che doveva ricondurlo a Creta. Egli non accettò il danaro, ma stabilì amicizia ed alleanza fra Cnosso ed Atene.

Ritornato in patria, non molto dopo morì all'età di centocinquantasette anni, come riferisce Flegone (*Φλεγὼν*) nell' opera *περὶ μακροβίων*; nell' età di 299 anni, come dicono i Cretesi. Senofane Colofonio afferma che morì di 154 anni.

Diogene Laerzio ci presenta altresì la enumerazione delle opere di Epimenide. Compose la Generazione dei Cureti e dei Coribanti e la Teogonia in cinque mila versi; la preparazione della nave Argo (*Ἀργοῦς ναυπηγίαν*) e la spedizione di Giasone nella Colchide, in seimila e cinquecento versi. Scrisse in prosa intorno ai Sacrifici, intorno allo Stato Cretese; intorno a Minosse e Radamanto un poema in quattromila versi. Costrusse presso gli Ateniesi il tempio delle Eumenidi, come riferisce

Lobone argivo nell'opera intorno ai poeti. Si narra che per il primo abbia compiuto la purificazione delle case e dei territori ed abbia eretto altari. Vi sono di quelli che dicono non avere egli dormito, ma essersi alquanto ritirato dalla società degli uomini, per raccogliere erbe mediche.

Diogene Laerzio riferisce quindi la lettera a Solone che era attribuita ad Epimenide, intorno alla costituzione di Creta. Basandosi tuttavia sulla opinione di Demetrio Magnete, ne mette in dubbio la autenticità. Per la testimonianza dello stesso Demetrio e di Timeo, narra del nutrimento meraviglioso che Epimenide avrebbe ricevuto dalle ninfe, tale da poter essere riposto nell'unghia di un bue, per cui Epimenide non fu veduto mai prender cibo. Dicono alcuni, egli soggiunge, che i Cretesi gli offrono sacrifici, come ad un Dio.

Riferisce poi la tradizione comune sulla potenza della sua virtù profetica e cita a questo proposito la predizione, fatta agli Ateniesi, sui mali che sarebbero derivati a loro da Munichia e il vaticinio che egli, come reincarnazione di Eaco, avrebbe dato agli Spartani, a proposito della sconfitta che essi avrebbero ricevuta dagli Arcadi. Si ricorda qui anche come egli affermasse di aver vissuto più vite.

Segue la notizia di Teopompo sulla voce, venutagli dal cielo, per la costruzione del tempio di Zeus; ed ancora sulla sconfitta predetta agli Spartani da parte degli Arcadi, che ebbe la sua realizzazione nella sconfitta di Orchomenos. Si aggiunge poi che egli invecchiò in tanti giorni, quanti furono gli anni del suo sonno. I Cretesi lo chiamarono Curete, per ammonimento di un oracolo, secondo

l'attestazione di Sosibio Spartano. — Vi furono inoltre altri due Epimenidi, l'uno scrittore di genealogie, l'altro che scrisse in dorico la storia di Rodi.

Esposta così la biografia di Epimenide, secondo Diogene Laerzio, noi informeremo qui brevemente della rimanente tradizione, la quale rispecchia per la maggior parte la detta biografia, siccome quella che tale tradizione ci presenta nella forma più compiuta. Esiste tuttavia qualche altro dato del quale ci è possibile servirci, come controllo e integrazione. Noi ci atterremo, in questa disamina, al già citato lavoro del De Moulin, che ci offre, in materia di fonti, quanto di più accurato e di completo si possa desiderare.

Da ricordarsi è anzitutto, per la citazione dello stesso Diogene Laerzio, l'affermazione di Senofane Colofonio il quale riferiva di avere inteso dire che Epimenide morì a 154 anni d'età. Ed è notevole che, dopo Senofane, la tradizione tace per un secolo intorno ad Epimenide: Erodoto e Tucidide non ne fanno menzione alcuna (1).

La figura di Epimenide appare nelle trattazioni del quinto secolo, opera di scrittori ionici che si prefiggono di raccogliere le leggende popolari sui

(1) È questo un argomento di cui si valgono gli autori moderni che, come il Niese (*Historisch. Untersuch.*, p. 12 sgg.), impugnano la realtà storica di Epimenide, argomento che è tuttavia ben lungi dall'avere un valore decisivo, quando anche fosse possibile attribuirgli un valore negativo assoluto e cioè indipendente dagli altri elementi tradizionali positivi. Vedasi in proposito la confutazione del De Moulin, *op. cit.*, p. 40.

principali personaggi illustri e specialmente intorno ai sette sapienti. Di tali scritti e di tali raccolte nulla è purtroppo pervenuto a noi direttamente; possediamo tuttavia l'opera di Plutarco, intitolata " Il banchetto dei sette saggi ", la quale, malgrado le trasformazioni che le notizie dovettero subire prima di giungere al tardo raccoglitore, ci permette di conoscere come Epimenide fosse incluso nella lista dei sette saggi e considerato come contemporaneo di Talete e di Solone (1).

In condizioni assolutamente diverse, non solo dalla precedente, ma da tutta quanta la tradizione, ci si presentano le notizie di Platone. Nel libro primo delle Leggi infatti, introducendo a ragionare il cretese Clinia, gli fa dire, rivolto all'ospite Ateniese, che Epimenide venne in Atene verso l'anno 500, aggiungendo che, compiuti i sacrifici di rito, egli avrebbe predetto agli Ateniesi che la spedizione persiana sarebbe avvenuta dieci anni dopo. Riferiamo testualmente il passo, data la sua singolare importanza (Platone, *Leg.*, 642 D): *Καὶ μὴν, ὦ ξένε, καὶ τὸν παρ' ἐμοῦ λόγον ἀκούσας τε καὶ ἀποδεξάμενος θαρρῶν ὁπόσα βούλει λέγε. Τῇδε γὰρ ἴσως ἀκήκοας ὡς Ἐπιμενίδης γέγονεν ἀνὴρ θεῖος, ὃς ἦν ἡμῖν οἰκεῖος, ἐλθὼν δὲ πρὸς τῶν Περσικῶν δέκα ἔτεσι πρότερον πὰρ' ὑμᾶς κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ μαντείαν θυσίας τε ἐθύσατό τινας ἅς ὁ θεὸς ἀνεῖλε, καὶ δὴ καὶ φοβουμένων τὸν Περσικὸν Ἀθηναίων στόλον εἶπεν,*

(1) Wilamowitz, *Zu Plutarchs Gastmahl der sieben Weisen* (" Hermes ", XXV (1890), p. 195 sgg.); Id., *Aristoteles und Athen*, II, p. 18; Diels, *Parmenides*, p. 13.

ὅτι δέκα μὲν ἐτῶν οὐχ ἥξουσι, ὅταν δὲ ἔλθωσι ἀπαλλαγήσονται πράξαντες οὐδὲν ὧν ἤλπιζον, παθόντες τε ἢ δράσαντες πλείω κακά. Τότ' οὖν ἐξενώθησαν ὑμῖν οἱ πρόγονοι ἡμῶν, καὶ εὔνοιαν ἐκ τόσου ἔγωγε ὑμῖν καὶ οἱ ἡμέτεροι ἔχουσι γονῆς.

Il dato Platonico costituisce senza dubbio un problema gravissimo, per cui si sono tentate varie soluzioni (1), che non occorre qui riferire, perchè si basano, come è naturale, sulle svariate ipotesi a cui un testo di tal natura dà luogo, come è facile comprendere. In queste circostanze a noi pare che la soluzione del problema debba essere cercata fuori del problema stesso, ossia con elementi estrinseci, e che perciò sia vano il tentativo di cercare nel passo la spiegazione del passo stesso. In altri termini noi dovremo studiare in quale rapporto la rimanente tradizione non solo, ma le circostanze e le concomitanze storiche, si trovino col dato Platonico ed a tale studio subordinare la spiegazione. E ad esso appunto noi intendiamo di rivolgerci più innanzi, compiuto l'esame della tradizione (2).

Riferendosi alla tradizione di Teopompo presso Diogene Laerzio, il De Moulin osserva che con questo autore noi abbandoniamo il dominio della storia per entrare in quello della favola. Se non

---

(1) Vederne l'enumerazione in C. Schultess, *De Epimenide Crete*, Bonn, 1877, diss., p. 7.

(2) Anche la spiegazione del De Moulin, per cui egli, ammettendo col Wilamowitz (*Homer. Unters.*, p. 269 n.) che nel dialogo *Le Leggi* l'ironia platonica si prenda giuoco della credulità e dell'ignoranza del personaggio cretese, trova il grossolano anacronismo come una espressione di

che potremo osservare a questo riguardo che la mancanza di particolari meravigliosi nella scarsa tradizione a noi conosciuta del VI e del V secolo non è sufficiente prova che tali particolari intorno al nostro personaggio mancassero e che perciò siano una aggiunta posteriore, come il citato autore tende a dimostrare. Anzi quello che noi sappiamo degli antichissimi sapienti che si consideravano come i primi maestri della filosofia e della teologia, quali, per es., Abaris, Aristea ed altri, ci fa pensare che fin da tempi remotissimi tali personaggi fossero circonfusi, non diversamente dai profeti biblici, dell'aureola meravigliosa della leggenda.

Aristotele nell'*Athenaion Politeia* ci offre importanti notizie intorno ad Epimenide, tanto più importanti in quanto l'azione sacerdotale di lui è in rapporto colla storia dell'Attica (1). Riferiamo qui il passo, oggetto di numerose discussioni (2), delle quali dovremo in seguito occuparci:

I. Riconosciuto il sacrilegio, furono gettati fuori

---

questa ignoranza, non pare meno artificiosa e sforzata delle altre. Forse più convincente è quella del Rohde (*Psyche*, II^2, p. 97), e cioè che, siccome i Cretesi affermavano essere Epimenide vissuto *289* anni (Diog. Laert., I, 110), avrebbero potuto ritenere i Cretesi stessi che egli fosse venuto in Atene e alla fine del sec. VII e al principio del V.

(1) Altre notizie relative ad Epimenide come scrittore e poeta si trovano nella *Politica*, I, 1, 6 e nella *Retorica*, III, 17, 10.

(2) Tali discussioni sono esposte chiaramente dal De Moulin nell'opera citata, p. 53 sgg. Diamo qui in nota per intero il testo greco:

I. *Μύρωνος καθ' ἱερῶν ὀμόσαντες ἀριστίνδην. Καταγνωσ-*

i cadaveri dai sepolcri, e la schiatta fu condannata a perpetuo esiglio. Epimenide cretese purificò la città dopo questi fatti (1).

II. Dopo accadde che sorgessero lotte di partito fra i nobili e il popolo, le quali durarono lungo tempo. Il Governo era allora infatti per tutti i rispetti oligarchico...

III. La costituzione che era in vigore prima di Dracone era la seguente (segue la esposizione di essa).

IV. In seguito, trascorso un non lungo tempo, essendo arconte Aristaicmo, Dracone fece le sue leggi...

V. ... essendo sorto il dissidio (tra nobili e popolo) e lungamente protraendosi la lotta, scelsero in comune come paciere ed arconte Solone.

La tradizione posteriore al IV secolo, compresa la letteratura cristiana, nonchè i lessicografi e gli scoliasti, contiene numerosi accenni ad Epimenide:

θέντος δὲ τοῦ ἄγους [αὐτ]οὶ μὲν ἐκ τῶν τάφων ἐξεβλήθησαν, τὸ δὲ γένος αὐτῶν ἔφυγεν ἀειφυγίαν. ['Ε π ι] μ ε ν ί δ η ς δ' ὁ Κ ρ ὴ ς ἐ π ὶ τ ο ύ τ ο ι ς ἐ κ ά θ η ρ ε τ ὴ ν π ό λ ι ν.

II. *Μετὰ δὲ ταῦτα συνέβη στασιάσαι τούς τε γνωρίμους καὶ τὸ πλῆθος πόλυν χρόνον [τὸν δῆμον]. Ἡ γὰρ [τότε] ἡ πολιτεία τ[οῖς τε] ἄλλοις ὀλιγαρχικὴ πᾶσι .....*

III. *Ἡ μὲν οὖν πρώτη πολιτεία ταυτήν εἶχεν τὴν ὑπο-[γρα]φήν.*

IV. *Μετὰ δὲ ταῦτα χρόνου τινὸς οὐ πολλοῦ διελθόντος, ἐπὶ Ἀρισταίχμου ἄρχοντος, Δράκων τοὺς θεσμοὺς ἔθηκεν.*

V. ...*ἰσχυρᾶς δὲ τῆς στάσεως οὔσης καὶ πολὺν χρόνον ἀντικαθημένων ἀλλήλοις, εἵλοντο κοινῇ διαλλακτὴν καὶ ἄρχοντα Σόλωνα.....*

(1) In *ἐπὶ τούτοις* il concetto causale si innesta, per così dire, al concetto temporale.

non abbiamo però, toltane la biografia di Diogene Laerzio, che già esponemmo, alcuna trattazione speciale e complessiva che lo riguardi. Ricorderemo qui, seguendo ancora la traccia fornitaci dal De Moulin nell'opera citata, le principali notizie che questa tradizione ci fornisce.

Neante di Cizico (Fr. *H. Graec.*, I, p. 8; fr. 24), in un'opera sui Misteri riferisce con piccola variazione la stessa notizia di Diogene Laerzio, circa la immolazione di un giovinetto, compiutasi nel rito espiatorio della città di Atene.

Varrone (1) ricorda il sonno meraviglioso di Epimenide, che sarebbe durato 50 anni; Cicerone (*De Divin.*, I, 18, 34) colloca Epimenide tra i profeti, dotati di naturale ispirazione; nel suo trattato delle *Leggi* (II, 11, 28) egli riferisce che, nell'espiazione del sacrilegio ciloniano, Epimenide consigliò agli Ateniesi di erigere un santuario alla Contumelia e alla Impudentia (2). Valerio Massimo (VIII, 13, 5) e Plinio (*N. H.*, VII, 48, 52) accennano alla longevità di Epimenide e al suo sonno meraviglioso: Plinio ravvicina Epimenide ad Hermotimo e ad Aristea di Proconesso.

Diodoro Siculo (3) chiama Epimenide il teologo;

---

(1) *De lingua latina*, VII, 3.

(2) È chiaro qui il rimaneggiamento della notizia sotto l'aspetto religioso, secondo i concetti romani, il che fa fede tuttavia della consistenza e, si direbbe quasi, della popolarità della tradizione che collega l'opera espiatoria del sacerdote cretese al sacrilegio ciloniano.

(3) Diod., V, 80, 4: *Ἐπιμενίδῃ τῷ θεολόγῳ*. Il De Moulin accenna qui all'ipotesi che l'appellativo teologo valga a distinguere un personaggio diverso dal primo.

Strabone (1) ci offre una indicazione importantissima in quanto designa Festo come la patria di Epimenide e accenna alla esistenza di un suo poema: " le purificazioni ".

Ed eccoci a Plutarco, presso il quale si trovano le più frequenti citazioni di Epimenide. Il capitolo 12° della vita di Solone è interamente dedicato all'opera del grande sacerdote e deve essere qui esposto per l'importanza che esso presenta, anche in raffronto alla biografia di Diogene Laerzio e perchè esso contiene, come opportunamente il De Moulin osserva, insieme colle notizie di Aristotele, la corrente storica, per così dire, nella tradizione.

Plutarco (*Sol.*, 12), dopo di avere parlato dei segni dell'ira divina nella città di Atene, che persuadevano della necessità di riti di purificazione ed espiazione, ci narra che fu mandato a chiamare Epimenide Festio, il quale venne da Creta. Egli si conta per settimo sapiente da alcuni che non mettono in questo numero Periandro. Epimenide era tenuto in estimazione di uomo pio e caro agli dei e dotto nelle cose divine, per ciò che si riferisce alla scienza entusiastica e mistica. Per questo gli uomini di allora lo chiamavano figlio della ninfa Balte e nuovo Curete. Venuto in Atene, ed avendo stretta amicizia con Solone, gli fu giovevole in molte cose e gli preparò la via per la legislazione. Regolò infatti le spese per le sacre cerimonie e introdusse maggior moderazione per ciò che riguarda i lutti, avendo uniti certi sacrifici alle esequie e abolito

(1) Geogr., X, 4, 14: *Ἐκ δὲ τῆς Φαιστοῦ τὸν τοὺς καθαρμοὺς ποιήσαντα διὰ τῶν ἐπῶν Ἐπιμενίδην φασί εἶναι.*

quanto di aspro e barbaro si soleva per lo addietro praticare dalla maggior parte delle donne. Ma quello che molto più importa è che con alcune propiziazioni ed espiazioni e dedicazioni di statue purificò e santificò la città in modo che la ridusse ad assoggettarsi alla giustizia e ad essere più civile e inclinata alla concordia. Plutarco riferisce poscia la profezia di Epimenide intorno a Munichia, che già vedemmo in Diogene Laerzio, e conclude ricordando come, avendo gli Ateniesi voluto fargli doni ed onori grandissimi, egli null'altro accettò, prima di partire, che un pollone dell'ulivo sacro, ciò che coincide con quanto è riferito dal biografo di Epimenide. Altri accenni, presso Plutarco, riguardano specialmente la sobrietà del sacerdote e la sua maniera meravigliosa di nutrirsi (1).

La tradizione di Pausania concerne un ordine di testimonianze che sono per noi di grandissima importanza: si tratta dei monumenti locali che si collegano alla memoria di Epimenide, di cui il periegeta ebbe diretta conoscenza.

Questa tradizione (2) riguarda una statua di Epi-

---

(1) Plutarco, *Convito dei sette saggi*, p. 157 D, 14 (ed. Bernardakis, I, p. 385 sgg.); *De defect. oraculorum*, I (Ber. III, p. 69); *An seni ger. respubl.*, I, 12 (Ber., V, p. 23); *Praecept. ger. reip.*, 26 (Ber., V, p. 115); *De facie in orbe lunae*, 25 (Bern., I, p. 487).

(2) Paus., I, 14, 3; II, 21, 3; III, 11, 11; VIII, 18, 2. — Noi dovremo più innanzi occuparci specialmente del primo passo citato. Le indicazioni contenute negli altri ci attestano ancora una volta quanto fosse diffusa per tutto il mondo ellenico la venerazione di Epimenide, paragonabile sotto un certo rispetto a quella che circonda le figure principali dei Santi del Cristianesimo.

menide ad Atene, il suo monumento sepolcrale di Argo; gli edifici spartani che presentano relazioni colla sua storia.

Presso Luciano (1) e presso Alcifrone (2) si trova allusione al lungo sonno di Epimenide, divenuto proverbiale.

Gli scrittori Cristiani ci conservano pure qualche importante cenno su Epimenide. Notevole è il passo di S. Paolo (*Epistola a Tito*, I, 12) che riferisce una violenta invettiva del profeta, rivolta ai suoi compatrioti. Egli chiama i Cretesi eterni mentitori, bestie malvagie, ventri oziosi (3). Il De Moulin opina con molta verosimiglianza che questo passo appartenga all'opera *καθάρμος* che gli Orfici attribuivano ad Epimenide, in ogni modo esso aggiunge un nuovo tratto alla fisionomia del personaggio meraviglioso, che già avemmo occasione di paragonare ai profeti biblici e che presenta le caratteristiche del fanatismo religioso, comune a tutti i tempi.

Un cenno al sonno meraviglioso si ha in Tertulliano (4). Clemente Alessandrino (*Strom.*, VI, 3) afferma, senza dubbio sulla testimonianza di Platone (*Leggi*, passo cit.), che Epimenide aveva allontanato di dieci anni le guerre persiane. Da notarsi è ancora, come Clemente Alessandrino non solo

---

(1) *Timone*, 6; *L'Incredulo*, 26.

(2) *Lettere*, III, 2ª ediz. Meineke, 1853.

(3) *Εἶπέν τις ἐξ αὐτῶν ἴδιος αὐτῶν προφήτης "Κρῆτες ἀεὶ ψεῦσται, κακὰ θηρία, γαστέρες ἀργαί" Ἡ μαρτυρία αὐτὴ ἐστὶν ἀληθής*. Cfr. Clem. Alex., *Strom.*, I, 1 (ed. Migne, I, p. 758).

(4) *De Anima*, 44, ed. Migne, II, p. 768.

colloca Epimenide accanto ad Abaris Iperboreo e ad Aristea di Proconesso, ma, considerando Pitagora alla testa di tutti i profeti dell'antichità, gli aggiunge come accoliti Abaris, Aristeas, Epimenide, Zoroastro, Empedocle e Formione di Laconia. La visita di Epimenide a Sparta e ad Atene è riferita dallo stesso Clemente Alessandrino e da Taziano. Massimo di Tiro, sofista, tenta una interpretazione simbolica del sonno di Epimenide (1), i neopitagorici, Porfirio e Giamblico, considerano Epimenide taumaturgo (2). Suida (3) ci presenta un breve riassunto che corrisponde alla biografia di Diogene Laerzio e fra gli scoliasti merita menzione solamente Servio (4).

Abbiamo così sommariamente esposta tutta la tradizione che si riferisce ad Epimenide, tradizione che, come già osservammo, si trova quasi tutta raccolta nella biografia di Diogene Laerzio. La questione pregiudiziale sull'esistenza di Epimenide, determinata dal carattere meraviglioso che informa la sua biografia, è risolta affermativamente dalla maggior parte degli studiosi che si occuparono particolarmente di questo argomento

---

(1) *Dissertat.*, XVI, 1, ed. Dübner, Didot, 1860. Tale sonno non sarebbe che una finzione, colla quale è designata la vita terrestre, che è come un lungo sonno per l'anima umana.

(2) Porfirio, *Vita di Pitagora*, § 29; Giamblico, *Vita di Pitagora*, § 6, 104; 135; 221-222.

(3) S. v. *'Επιμενίδης*.

(4) *Ad Virg. Georg.*, I, 19: " vel Epimenides (significatur) qui postea Buzyges dictus est secundum Aristotelem ".

e da ultimo anche nel più volte citato studio del De Moulin (1). Vero è che, secondo le conclusioni di questo autore, il solo fatto storico della tradizione su Epimenide è la purificazione di Atene, da lui compiuta per il sacrilegio degli Alcmeonidi. Il resto appartiene alla leggenda. Prescindendo per ora dalle questioni di varia natura che pure sorgono, intorno a questo fatto, ammesso come

---

(1) Desumiamo alcune notizie di carattere bibliografico, le quali debbono necessariamente essere presenti al nostro studio. Da ricordarsi è anzitutto come solo nel secolo XIX si cominci a trattare la questione *ex professo*, quantunque, circa un secolo prima, il Fabricius nella sua *Bibliotheca graeca* (1790) avesse riunito i testi riguardanti Epimenide. Dei moderni hanno relegato Epimenide fra i personaggi totalmente leggendari, e perciò lo hanno escluso dalla storia: B. Niese, *Historisch. Untersuchungen*, Bonn, 1882, p. 12-15; J. Toeppfer, *Attische Genealogie*, Berlin, 1889 (p. 136-145); Bouché-Leclercq, *Histoire de la Divination*, II, Paris (1880), p. 99; Wilamowitz, *Euripides, Hippolitos*, Berlin, 1891, p. 224, 243 sgg.; E. Meyer, *Geschichte der Alterthums*, Stuttgard, II (1893).

Ne ammettono invece l'esistenza storica, pur differenziando intorno ad alcuni dati, G. Loeschcke, *De Pausaniae descript. urbis Athenarum quaestiones*, Dorpat, 1883, p. 23 sg.; C. Robert, in *Griech. Mytol.*, I⁴, p. 146; O. Kern, *De Orphei, Epimenidis, Pherecidis Theogoniis*; G. Fougères, *Mantinée et l'Arcadie orientale*, Paris, 1898, p. 327; De Sanctis, *Ἀτθίς*, 1898; Curtius, *Griech. Gesch.*, I⁶ (1887), p. 310; *Stadtgeschichte von Athen*, 1891, p. 63 sg.; M. Dunker, *Gesch. d. Alterth.*, VI (1888), p. 148; F. G. Kenyon, *Ἀθπ.*, Londra, 1891; H. Diels, *Ueber Epim. v. Kreta*, in "Sitzungsberichte d. Berl. Akad.", 1891 (fissa l'intervento di Epimenide nell'Attica alla fine del VII sec.); J. H. Wright, *The date of Cylon*, "Harward Studies", III, 1892 (data 615); E. Rohde, *Psyche*, Friburg, 1898 (604 secondo l'indicazione di Suida); A. Bauer, *Forschungen zu Arist. Ἀθπ.*, Münch., 1891 (terminus ante quem 621).

storico, esso costituirebbe tuttavia di per sè un debole sostegno, una base ancor troppo ristretta per una compiuta individualità storica. Relegata tutta la rimanente tradizione nella leggenda, è evidente che la pur diligente ricostruzione del De Moulin equivale presso a poco ad una negazione, per quanto egli intenda dimostrare precisamente il contrario.

Ma è appunto questa tradizione la quale, trovandosi in rapporto colla storia religiosa, deve, precisamente per questo rapporto e da questo punto di vista, essere considerata e studiata. In altri termini noi crediamo che debbano concorrere alla ricostruzione storica della figura di Epimenide quegli elementi stessi che vengono comunemente messi in disparte. E giova a questo proposito premettere alcune considerazioni, a cui la semplice conoscenza della tradizione sopra esposta deve necessariamente condurci.

Anzitutto non è chi non scopra qui un facile riscontro fra Epimenide e gli uomini a cui tributarono culto le religioni di tutti i popoli e di tutti i tempi, non che quella degli antichi Greci. Come pei profeti della Bibbia, come pei Santi del Cristianesimo, l'elemento meraviglioso si aggiunge e si frammischia alla realtà storica, tanto che essa ne rimane qualche volte travisata.

Non si può negare che in alcuni casi il travisamento è così completo e profondo che è purtroppo impresa disperata la ricerca della realtà: noi vedremo tuttavia come vi siano elementi sufficienti per non includere in questi casi Epimenide. In ogni modo quello che a noi importa affermare è che non si può *a priori*, e per la sola esistenza dei

particolari meravigliosi, negare la individualità storica del personaggio di cui ci occupiamo, alla stessa maniera che non sarebbe lecito, per l'esistenza di fatti meravigliosi che pur si narrano nelle vite, poniamo, di S. Francesco di Assisi o di S. Carlo Borromeo, negare di tali uomini la esistenza reale ed anche la loro importanza come fenomeni storici.

Tutte le fonti concordano, nè vi è luogo qui a discussione alcuna, nell'assegnare ad Epimenide, come patria, l'isola di Creta. Ora è noto che i più antichi ricordi di culti attici si riferiscono appunto ai rapporti coll'isola di Creta. Come Maratona, ove il toro cretese avrebbe ucciso il cretese Androgeo, così anche Creta, ove pure è indicata una città di Marathusa, venerava Hellotis (Europa) portata dal toro. Si può ricordare anche il mito di Dedalo in relazione con Teseo. A Rhamnus — il cui nome si riscontra pure a Creta — e a Thorikos, oltre che ad Atene e Maratona, vi sono filiali di santuari cretesi, e sopratutto ad Eleusi. Queste diramazioni di santuari cretesi appartengono già al IX secolo.

Deve anzitutto essere considerata la tradizione che fa di Epimenide un *βουζύγης*, ossia, come appartenente al sacerdozio eleusino dei *βουζύγαι*, e identificato anzi talvolta coll'eponimo fondatore (1). Evidentemente qui Epimenide è messo in relazione col culto del Dio solare, Dioniso nella forma taurina, culto che aveva, alla sua volta, stretto rap-

---

(1) A proposito dei *βουζύγαι* v. TOEPPFER, *Attische Genealogie*, p. 136. Il Toeppfer nega, come sappiamo, la realtà storica di Epimenide, pure ammettendo che con tal nome fu chiamato il primo *Βουζύγης*.

porto col *βουκόλειον*, ove si celebrava il *ἱερὸς γάμος* del Dio colla *βασιλίσσα* (1). In Epimenide dunque, considerato sotto questo aspetto, si deve riconoscere un ministro del culto dionisiaco, culto che legava strettamente Atene a Delfo, nonchè a Creta.

La relazione che Epimenide presenta col culto Eleusino è attestata, del resto, anche da altri documenti. Già ricordammo come Pausania (I, 143) narri di avere veduto egli stesso nell'Eleusinio di Atene il monumento di Epimenide. Si tratta di un toro di bronzo, apparentemente condotto al sacrificio, e della statua seduta di Epimenide di Cnosso (2). Io credo che sia qui da riconoscere l'intendimento di rappresentare il sacerdote, nella sua attribuzione sacrale che lo lega al culto dionisiaco, sotto forma taurina; il che ci autorizza a porlo in intima relazione coll'essenza stessa del culto di Eleusi e quindi coi Misteri. Del resto lo stesso Diogene Laerzio ha un chiaro accenno a questa circostanza, allorchè egli afferma che Epimenide " *ἱδρύσατο παρ' Ἀθηναίοις τὸ ἱερὸν τῶν σεμνῶν θεῶν* ".

È logico pensare (3) che la statua di Epimenide

(1) V. *Religione dionisiaca*, cap. I; v. anche Busolt, II, p. 156, a proposito del *βουκόλειον*.

(2) Paus., I, 14, 4: *Πρὸ τοῦ ναοῦ τοῦδε, ἔνθα καὶ τοῦ Τριπτολέμου τὸ ἄγαλμα ἔστι βοῦς χαλκοῦς οἷα ἐς θυσίαν ἀγόμενος, πεποίηται δὲ καὶ καθήμενος Ἐπιμενίδης Κνώσιος.* Che tale monumento si trovasse appunto nell'Eleusinio è cosa che si può ritenere definitivamente dimostrata. V. a questo proposito H. Harrison, *Mytologie and Monuments of Ancient Athen*, p. 93. Cfr. L. Dyer, *op. cit.*, p. 124 n.

(3) V. anche a questo proposito Dyer, l. cit. Per i rapporti di Epimenide col culto di Dioniso v. Rohde, *Psyche*, II², p. 63; Schoemann, *Griech. Altert.*, 4ª ediz. (1897), p. 170; Cicerone, *De divinat.*, I, 18, 34.

fosse collocata nell'Eleusinio, in quanto si attribuiva a lui come sacerdote l'ufficiale riconoscimento dei piccoli Misteri e la loro piena e definitiva organizzazione. Se, come vedremo più innanzi, l'azione di Epimenide deve corrispondere all'età di Solone, troveremo anche in questo fatto un indizio dell'opera concomitante del sacerdote col legislatore, nell'ordinamento civile di Atene.

Noi non possiamo naturalmente precisare la data della costruzione del tempio alle dee eleusine e, quand'anche lo potessimo, non sarebbe lecito dedurre un preciso dato cronologico dal riferimento di una tradizione così tardiva. Comunque noi ci troviamo dinanzi ad una concomitanza di dati, che non può essere senza significato e ci permette di corroborare l'ipotesi che, appunto nel tempo in cui la *mistica* dionisiaca si andava individuando e determinando nelle forme eleusine, intervenisse l'opera del teologo cretese. Ora noi avremo sotto questo rispetto per la collocazione degli avvenimenti un margine cronologico di circa due secoli, e cioè dall' ottavo al sesto secolo a. Chr. Vedremo a suo luogo se e con quali altri elementi sia lecito raggiungere un maggior grado di approssimazione, circa l'età in cui Epimenide visse ed operò in Atene.

Proseguendo frattanto nell'esame dei fatti meravigliosi forniti dalla tradizione, occupiamoci delle notizie riguardanti la sua longevità e il suo sonno, che è a questa collegato.

Secondo la tradizione di Diogene Laerzio, che abbiamo sopra riferita, il sonno di Epimenide sarebbe durato cinquant'anni. Ma lo stesso autore riferisce, come vedemmo, un'altra tradizione che

interpreta il sonno in forma simbolica e cioè come un'assenza dalla vita, un ritiro dal consorzio umano. In questo senso Epimenide troverebbe riscontro con altri personaggi divini, quali ad es. Budda e Zarathustra; e ciò osserviamo solamente per richiamarci al fondo comune di ogni religione e riconoscere l'associazione di note meravigliose e trascendentali ad uomini realmente esistiti.

Vero è che la notizia del sonno, nel suo significato letterale, è del resto la più comunemente ripetuta dalla maggior parte delle fonti, come già si vide, tanto da avere significato di proverbio. Non per questo è da trascurare il significato simbolico, che ci mette sulla via di scoprire analogie, atte a gettar luce sul fenomeno stesso, come già fu dimostrato dal Diels (1), il quale mette il sonno di Epimenide in relazione colle Sibille e colla tradizione biblica dei Sette dormienti.

Concludendo, da quanto abbiamo osservato, pare indubitabile che la figura del sacerdote cretese debba essere messa in relazione con tutto un sistema di fenomeni religiosi, che corrispondono ad un vasto movimento del pensiero e trovano il loro sviluppo in un ampio periodo cronologico e in una non meno ampia circoscrizione etnica. Noi crediamo

---

(1) H. Diels, *Ueber Epimenides von Kreta*, " Sitzungsberichte der Berl. Akad., philos. histor. Klasse „, 16 aprile 1891. Ved., a proposito di leggende analoghe a quelle di Epimenide, Rohde, " Rhein. Mus. „ (35), p. 157; Wilamowitz, *Euripides Hippolytos*, p. 224, n. 1; Mayer in Roscher, *Lexikon d. griech. u. röm. Mytologie*, s. v. *Kronos* e specialmente p. 1482. Il De Moulin, *op. cit.*, ricorda anche leggende del Folklore belga.

che si tratti appunto di quell'*ethnos*, con caratteristiche semitiche, che non può a meno di essere associato al periodo della religione greca, in cui si elaborò nell'Attica quel complesso di istituzioni mistiche che hanno, come loro rappresentante tipica, l'istituzione dei Misteri Eleusini, emanati alla loro volta dal culto dionisiaco. A questa individualità di Epimenide, quale ci è parso di poter dedurre dalla sua situazione nell'ambiente etnico-religioso e da corrispondenze e analogie coi profeti biblici, ben si conviene il carattere fanatico che, come già osservammo, gli riconosce S. Paolo. Qualificando appunto come profeta (προφήτης) Epimenide, gli attribuisce delle invettive contro i conterranei Cretesi, che ci fanno veramente pensare a Iob e ad Isaia!

Riconosciute queste circostanze di ambiente, queste caratteristiche morali nella figura di Epimenide, non sarebbe metodo di buona critica separare tale figura dall'età in cui queste circostanze si verificano (e queste caratteristiche sono spiegabili nell'età ove appunto la tradizione comune la colloca), per trasferirla all'età assegnatale dall'isolata testimonianza di Platone, nel passo delle Leggi da noi sopra riferito.

Nel 500 a. Chr. il misticismo teologico orfico-cretese si può dire una fase già oltrepassata: in un tempo in cui la filosofia aveva già raggiunto la soluzione materialistica dei problemi del mondo, in cui la scienza ionica aveva già affermate delle sorprendenti verità, non sarebbe spiegabile la formazione di una figura di carattere meraviglioso, ricca di elementi divini e trascendentali, che trova riscontro, come si disse, con Aristea, con Abaris,

forse anche con Pitagora, ma non ne presenta invece alcuno, per quanto si sia pur voluto riconoscerlo, cogli altri indovini, interpreti e interpolatori di antichi oracoli e profeti, i quali speculavano sulla grossolana credulità degli ignoranti, asserviti ad interessi politici, di cui è tipica la figura di Onomacrito, il noto cooperatore dei Pisistratidi. Chi ben consideri, un abisso cronologico e ideale separa Epimenide da Onomacrito.

Il passo platonico nell'opera delle Leggi, da noi citato, rappresentò sin qui, come è noto, un vero e proprio enigma, di cui si sono tentate varie soluzioni. Di tutte, la meno felice è certamente quella che, scartando tutta la rimanente tradizione, con un semplicismo veramente antistorico, ove non si tien conto delle circostanze ideali e di fatto, si attiene al dato cronologico fornito da esso, e addossandogli i particolari della tradizione, pur rifiutata, ammette che Epimenide intorno al 500 abbia compiuta la purificazione di Atene (1).

---

(1) Si potrebbe supporre che Platone alluda ad un Epimenide, esistito al tempo delle guerre persiane, il quale sarebbe da collegare coll'indirizzo politico-religioso (dionisiaco) che a questo tempo si presenta già in antagonismo col delfico (apollineo). Si pensi ad Onomacrito ed alle interpolazioni degli oracoli di Museo. Fu tutto un fiorimento di letteratura sacrale e profetica, destinata specialmente a scopi politici. Atene e i Cretesi si gloriavano insieme di avere avuto delle predizioni, frutto di un'autorità e di una sapienza sacerdotale pari a quella di Delfo, moralmente anzi superiore, in quanto la causa del patriottismo ellenico sarebbe stata ad essa debitrice di un così lontano preavviso non solo, ma dell'allontanamento temporaneo del pericolo. Quanto all'ammettere un secondo Epimenide non

Anzitutto è qui da osservare, prendendo in esame il passo di cui si tratta, che la notizia in esso contenuta intorno ad Epimenide, riguarda essenzialmente la profezia da lui pronunciata sulle guerre persiane. Tale vaticinio, che non ha certo bisogno di dimostrazione per essere ritenuto una falsificazione *post eventum*, apparteneva senza dubbio, come fu già osservato, ad una di quelle raccolte di responsi che, come quelle notissime ad es. di Museo, di Orfeo, dello stesso Onomacrito, si pubblicavano spesse volte con intendimenti teologici, più spesso ancora, in processo di tempo, con intendimenti politici, sotto il nome dei più celebri teologi. E che tali raccolte esistessero, sotto il nome appunto di Epimenide, lo attesta la tradizione stessa, che abbiamo riferita, di Diogene Laerzio (1).

---

vi può essere difficoltà, dal momento che la tradizione stessa ne fa menzione (Diogene Laerzio). Il fatto, del resto, è comune nella storia di tutti i tempi. Spesso i grandi personaggi si ripetono nei nomi. Mancando la documentazione storica in età remote, interviene la leggenda a conglobare i dati in un personaggio solo.

Quanto alla dilazione di 10 anni delle guerre persiane, in rapporto colle pratiche divinatorie, ricordiamo Lobek, *Aglaoph.*, vol. I, p. 315, il quale cita fuggevolmente Epimenide e lo raffronta colla Diotima socratica. Clem. Alex., *Strom.*, VI, 755: *Ἀθηναίοις ποτὲ θυσαμένοις πρὸ τοῦ λοιμοῦ δέκα ἔτη ἀναβολὴν ἐποίησε τῆς νόσου.* Servius, *Aen.*, VIII, 398: " Sciendum secundum aruspicinae libros et sacra Acherontia fata decem annis differri ". Il Lobeck ricorda come " tauroboliati quoque in certos annos se plerumque renasci putabant ".

(1) Nella vita di Epimenide I, 10, 109-115. Vedasi, a proposito delle raccolte di oracoli, anche Diels, *op. cit.,* p. 397. Pensa il Diels che Onomacrito avesse a sua disposizione una serie di vaticinii di Epimenide.

Come già ricordammo, Diogene Laerzio accenna alla esistenza di altri due Epimenidi, tradizione informata senza dubbio alla necessità di conciliare dei dati cronologicamente inconciliabili, pur prescindendo dalla possibilità che anche altri Epimenidi siano esistiti. Noi sappiamo d'altra parte che, al tempo delle guerre persiane, Delfo non era favorevole ad Atene (1) nell'atteggiamento liberale della sua politica: sono noti anzi i particolari interessi che facevano propendere la città santa per la causa del Persiano. È evidente dunque che appunto in questo tempo, dopo le vittorie riportate sulla Persia, si avesse speciale interesse di dimostrare come la volontà fatidica della divinità non si era manifestata pel tramite di Delfo (il quale si era, come è noto, attribuiti non pochi meriti *post eventum*). Si spiega così il fiorire di una letteratura sacrale, in cui il profeta Epimenide doveva rappresentare una parte importantissima. E che in nome di Epimenide si giungesse fino a celebrare degli speciali riti dalla corporazione sacerdotale dei *βουζύγαι*, ai quali il profeta dionisiaco aveva appartenuto (*θυσίας τε ἐθύσατο τινάς*), è cosa che si può pure accogliere fra le probabilità.

Platone dovette adunque conoscere il vaticinio sulle guerre persiane, contenuto in tale raccolta, a cui si associa, con un anacronismo non ingiustificabile (2), la notizia, esistente in forma vaga e flut-

(1) V. *Gli oracoli greci al tempo delle Guerre Persiane*, Padova, 1904.

(2) Sugli anacronismi in Platone vedasi Zeller, *Ueber die Anachronismen in Platonischen Gesprächen*, "Abhandl. der Berl. Akad., phil. hist. Cl.", 1873, p. 79. Lo Zeller (p. 95)

tuante nella sua memoria, di una visita personale del profeta ad Atene e di sacrificii da lui compiuti in seguito ad un responso divino (*θυσίας τε ἐθύσατο τινάς ἅς ὁ θεὸς ἀνεῖλε*). La indeterminatezza della notizia, ammesso pure che essa si riferisca alla espiazione del sacrilegio ciloniano, ossia ad un fatto che presenta per la storia d'Atene una importanza non lieve, rivela precisamente la voluta negligenza dell'autore delle Leggi, la quale bene corrisponde a quel suo sprezzante scetticismo intorno agli indovini e purificatori, che tanto chiaramente egli manifesta nel secondo libro della Repubblica (1). Alla testimonianza platonica su Epimenide non è dunque da annettersi, come si vede, alcun valore cronologico (2).

È noto come il Beloch avesse già nella prima edizione della sua Storia Greca (I, 302) mosso dei dubbi sulla tradizione che riguarda la congiura ciloniana e la cacciata degli Alcmeonidi che ne sarebbe seguìta, considerando tale cacciata come un

---

prende in esame gli errori cronologici che si trovano nel *Parmenide*, nel *Protagora*, nella *Repubblica*, nel *Convito*. A proposito del nostro passo, egli crede che esso sia foggiato su un luogo del *Convito* (201 D), ove si parla dello scongiuro di Diotima, che ritardò la peste di Atene. E questo sarebbe dovuto all'editore delle *Leggi* di Platone, il quale si permise, in questa pubblicazione postuma, delle variazioni e degli ampliamenti.

(1) *Rep.*, II, 364 (c. VII).

(2) Lo stesso De Sanctis, che pure ammette la congiura ciloniana dopo l'esilio di Pisistrato, tra l'uno e l'altro periodo della sua signoria, ritiene come sospetto il dato platonico intorno alla purificazione di Epimenide avvenuta nel 500 (*Atthis*, p. 288, nota).

duplicato di quella che seguì per opera di Cleomene, al tempo dell'arcontato d'Isagora (508) (1).

L'argomentazione del Beloch, per negare la possibilità di un bando agli Alcmeonidi, subito dopo la avvenuta repressione della congiura ciloniana, ossia nel 632, si basa su questi fatti:

Presso Plutarco (*Solone*, 12) è citato come accusatore degli Alcmeonidi, nel processo che determinò il loro esilio, Mirone Flieo (*Μύρωνος τοῦ Φλυέως κατηγοροῦντος*). Ma la determinazione di un cittatadino per mezzo del demotico venne in uso solamente dopo Clistene. Per quanto anche altre spiegazioni siano possibili (2), l'argomentazione del Beloch è senza dubbio di grande importanza, se si tien conto di altre circostanze della tradizione stessa. Ed anzitutto si deve considerare la menzione di trecento *ἀριστίνδην αἱρεθέντες* presso Plutarco e presso Aristotele, che avrebbero provocato, dietro l'accusa di Mirone, il bando degli Alcmeonidi, circostanza che ben si attaglia invece al tempo di Isagora e di Cleomene (3). Il Beloch osserva ancora che Erodoto non fa menzione, nel suo racconto (V, 71) della storia di Cilone, di un bando degli Alcmeonidi, avvenuto prima dell'età di Pisistrato, e che anche, secondo Tucidide, gli Alcmeo-

(1) Successivamente il Beloch stesso (" Rhein. Mus. ", 1895, p. 252, n. 1) propose la datazione della congiura, anzichè nel sec. VII, nel tempo che intercede fra l'azione politica di Solone e la signoria di Pisistrato. A ciò si accordano le conclusioni a cui pervenne nel 1904 O. Seek, " Klio ", IV, p. 318.

(2) V. Busolt, *op. cit.*, p. 209, nota 1.

(3) Herod., V, 72. Cfr. a questo proposito Busolt, II, p. 206, nota 2.

nidi avrebbero subìto un solo bando prima di Cleomene. Lo stesso Busolt, che pure presenta, anche nella critica dei fatti che stiamo trattando, tendenze conservatrici (1), non dubita di affermare che Mirone e il giudizio dei trecento debbono essere cancellati dalla storia del primo bando degli Alcmeonidi, e, aggiunge anche, " la partecipazione di Solone „. Su quest'ultima circostanza noi dovremo ritornare; per ora consideriamo il fatto del bando taciuto da Erodoto e spogliato, così come pare debba essere, dei particolari riferitici da Plutarco e da Aristotile.

Tucidide (I, 126), dopo di aver narrato il tumulto ciloniano, soggiunge " *καὶ ἀπὸ τούτου ἐναγεῖς καὶ ἀλιτήριοι τῆς θεοῦ ἐκεῖνοί τε ἐκαλοῦντο καὶ τὸ γένος τὸ ἀπ' ἐκείνων. ἤλασαν μὲν οὖν καὶ οἱ Ἀθηναῖοι τοὺς ἐναγεῖς τούτους, ἤλασε δὲ καὶ Κλεομένης*, ecc. „. Lo storico ammette dunque una cacciata degli Alcmeonidi da Atene, anteriore a quella di Cleomene, ma non ci offre alcuna indicazione rispetto al tempo. Dalle testimonianze riferite è dunque lecito stabilire, come storicamente determinabile, nelle circostanze dateci da Plutarco, l'esilio degli Alcmeonidi avvenuto al tempo di Cleomene; ma non abbiamo, per un esilio anteriore a questo, argomenti sufficienti, sia per considerarlo immediatamente successivo al fatto della congiura ciloniana, sia per ascriverlo al periodo della attività politica di Solone.

(1) Egli ammette infatti (p. 208) la cacciata degli Alcmeonidi come *ἐναγεῖς* e perfino il dissotterramento e la dispersione dei sepolti e delle famiglie loro.

Se non che di considerarlo immediatamente successivo alla strage ciloniana, nella data assegnatale, ci è vietato, come sembra, dalla difficoltà di ammettere che gli Alcmeonidi, riusciti superiori in questa violenta fazione, per cui la città tutta doveva essere in preda al terrore, possano essere immediatamente sopraffatti, tanto da essere alla lor volta cacciati in bando.

Quanto alla iniziativa di Solone, quale ci è presentata da Plutarco (*Sol.*, 12), pur prescindendo dal confutato particolare di Mirone accusatore e dei trecento giudici, non è chi non veda, nell'intonazione stessa del racconto plutarcheo, tutto il carattere di fantastica ed artificiosa inverosimiglianza. Come ammettere in Solone *il persuasore* degli Alcmeonidi di presentarsi ad un tribunale da cui si scatena il furore di un odio efferato e implacabile che non rispetta neppure la santità dei sepolcri?

Le cose dovettero dunque procedere in maniera ben diversa, e, poichè alla notizia di un bando, anteriore a quello provocato da Cleomene, non vi è ragione di negar fede, sulla duplice testimonianza di Tucidide e di Plutarco, converrà piuttosto ammettere che la fazione degli Alcmeonidi si trovò implicata in gravi lotte civili, precisamente nel periodo che precede l'avvento di Solone alla direzione della cosa pubblica, e che dallo stato di cose, creato precisamente da questi torbidi, emerse la necessità dell'opera ordinatrice e conciliatrice di Solone. Fra le conseguenze di tali contese fu assai probabilmente la cacciata dei capi principali della famiglia degli Alcmeonidi, su cui si volle far pesare ora la responsabilità del sacrilegio ciloniano. È probabile adunque che l'allontanamento degli

Alcmeonidi da Atene, di fronte all'opera riordinatrice di Solone, rappresentasse come un fatto compiuto, conseguenza di tumulti cittadini, anzichè di un regolare processo. È probabile anche che tale fatto fosse considerato dallo spirito dell'equanime legislatore come un danno, piuttosto che un vantaggio all'equilibrio della politica interna, ciò che parrebbe dimostrare la condotta stessa di Solone nei rapporti cogli Alcmeonidi e specialmente nella politica delfica. Ma di ciò dovremo più oltre occuparci.

Noi ci accostiamo dunque all'opinione seguìta dal Beloch, ammettendo che l'esiglio degli Alcmeonidi, nelle circostanze narrate da Plutarco, inverosimile all'età di Solone, deve essere identificato con quello avvenuto al tempo di Cleomene; abbiamo tuttavia creduto di accettare, sebbene considerandolo di minore importanza e privo forse di un vero e proprio significato giuridico — per quanto si possa ammettere una sentenza di *ἀσέβεια* contro gli Alcmeonidi (1) —, il bando che Tucidide visibilmente assegna ad una età anteriore e che noi crediamo si debba ascrivere al tempo che precede l'azione politica di Solone. Non esistono motivi sufficienti per collocare questo primo bando all'età di Pisistrato, come vuole il Beloch (2), nè quindi di abbassare in base a questi risultati (3)

(1) V. Busolt, *op. cit.*, p. 209, n. 1.

(2) *Griech. Gesch.*[2], parte II, p. 303.

(3) Non pare legittimo, per giustificare la situazione storica dell'esilio, spostare la data della congiura ciloniana, dal momento che ci troveremmo pur sempre dinanzi ad una

la data della congiura e precisamente fino all'età che intercede fra la prima e la seconda fuga di Pisistrato, come vuole il De Sanctis (2).

Continuatore dell'indirizzo seguìto dal Beloch nell'abbassare la data dell'episodio ciloniano, il De Sanctis è a sua volta seguìto dal Beloch che ne riafferma le conclusioni nell'ultima edizione della sua *Storia Greca* (3). Il De Sanctis nega ogni valore alla cronologia tradizionale (p. 281) pur riconoscendo che la tradizione riguardante Cilone è (p. 282) abbastanza larga e sostanzialmente veridica; e poichè una " tradizione un po' diffusa e fededegna comincia solo all'età di Pisistrato ", si conclude che " Cilone non potè essergli di molto anteriore ". Tale argomento, quando si tenga conto della immensa variabile che presenta, in funzione della verità, la matematica delle ipotesi, avrebbe davvero bisogno di una conferma di carattere assai concreto.

Se non che l'argomentazione, sulla quale questa conferma è fondata, non esce essa stessa dal campo delle ipotesi. Una prima ipotesi è infatti la circostanza (p. 283) che debbasi cercare nell'influsso spartano la causa perturbatrice nell'andamento della politica megarese, che determinò i fatti seguìti alla caduta del suocero di Cilone, Teagene. Non pare

---

difficoltà di analoga natura, quando sentissimo la necessità di un collegamento immediato fra l'esilio e il fatto, allorchè si tratta del bando avvenuto dopo Clistene, al tempo di Cleomene ed Isagora.

(2) G. De Sanctis, *Atthis - Storia della Repubblica Ateniese*, Torino, 1912, p. 184.

(3) Vol. I, parte I e II, nell'*Excursus* su Cilone, p. 304 sgg.

quindi assolutamente necessario dedurre che, non essendo l'influenza spartana a Megara ammissibile se non dopo la vittoria di Tegea, si debba appunto ritenere lo stabilirsi dell'oligarchia a Megara non anteriore alla data a cui probabilmente questa battaglia deve essere assegnata, e cioè al 550-540, e quindi lo scendere fino al 540 nel collocare la caduta di Teagene.

Ed è pure un'ipotesi, che non esclude altre possibili spiegazioni nell'andamento dei fatti, quella che (p. 283) trae un indizio, per l'età di Cilone, dalla notizia plutarchea, a proposito delle turbolenze seguite al suo tentativo, per cui gli Ateniesi, assaliti dai Megaresi, perdettero Nisea e furono cacciati di nuovo da Salamina, e ammette che la fonte prima, da cui tale notizia deriva, collocasse il tentativo di Cilone, dopo la conquista di Nisea, compiuta da Pisistrato (1).

Anche la successiva argomentazione, fondata esclusivamente su ipotesi (2), ha contro di sè la testimonianza esplicita di Erodoto (V, 71): *ταῦτα πρὸ τῆς Πεισιστράτου ἡλικίης ἐγένετο.*

Ammessa la identificazione della cacciata degli Alcmeonidi, riferita da Aristotele (*Αθμ. Γ*) e da Plutarco (*Sol.*, 12) come la prima, ossia anteriore al 594, con quella avvenuta al tempo di Isagora e cioè nel 508, se ne desume, secondo le conclusioni del citato Autore, che si ebbe la seconda condanna degli Alcmeonidi nel 508, molto posteriore al sa-

(1) Vedasi la lunga nota del Busolt, *Griech. Gesch.*, vol. II, p. 217 sgg.

(2) Lo stesso De Sanctis riconosce del resto (p. 286) che " tali computi sono fondati su notizie non troppo precise ".

crilegio (in corrispondenza al dato platonico sulla purificazione di Epimenide, il quale è tuttavia dal De Sanctis stesso ritenuto sospetto (p. 288)); che il primo esiglio invece si riferisce alla restaurazione di Pisistrato dopo la battaglia di Atena Pallenide, esiglio che dovette seguire da vicino il sacrilegio. Resterebbe così dimostrata la datazione dall'attentato ciloniano nell'età di Pisistrato.

Noi già dicemmo a suo luogo che cosa si debba pensare, per ciò che riguarda l'intervento di Epimenide, del bando degli Alcmeonidi del 508, il quale non parrebbe tuttavia escludere — ciò che del resto anche il De Sanctis ammette — un altro bando più prossimo al fatto. Se non che è appunto sulla collocazione del fatto che non crediamo di poter consentire cogli Autori citati.

Noi non abbiamo infatti motivi di natura assolutamente prammatica che ci persuadano ad abbassare la data della congiura ciloniana, contrariamente alla tradizione che è per lo meno concorde nel collocarla in un'età anteriore a Pisistrato (1).

Ed ora è tempo di ritornare sui legami che la tradizione stessa presenta colla figura di Epimenide, dai quali appunto abbiamo preso le mosse nella nostra ricerca. Già ricordammo come il Beloch, nel suo *excursus* sulla congiura ciloniana, affermi doversi collocare l'azione di Epimenide all'età di Clistene. L'argomento fondamentale di questa affermazione consiste per il Beloch (p. 307) in un documento epigrafico (C. T. A., I, 475), in cui si fa

(1) I dati tradizionali e la critica intorno alla congiura ciloniana sono discussi particolarmente da V. Costanzi, *Cyloniana,* in “ Riv. di Filol. class. „ 1902, p. 558 sgg.

cenno di una Mirrine, morta di peste ([λοι]μῷ θανούσης εἰμὶ [σῆ]μα Μυρ[ρ]ίνης), il quale apparterrebbe appunto all'età di Clistene (vedi Beloch, p. 307 e 313). Pur prescindendo dalle obiezioni che insorgono contro questa assegnazione cronologica (1), sta il fatto che nel passo di Platone, sul quale si fonda appunto il rapporto cronologico, non è fatta menzione della pestilenza come motivo della chiamata di Epimenide, ma è detto solamente che il sacerdote venne in Atene " *κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ μαντείαν θυσίας τε ἐθύσατό τινας, ἃς ὁ θεὸς ἀνεῖλε* ". Ora con quale sicurezza si possono determinare rapporti e dedurre conseguenze sulla combinazione dei dati che appaiono poi incerti e controversi nella tradizione di Diogene Laerzio, intorno ad una pestilenza, della quale d'altra parte non abbiamo altra testimonianza all'infuori del testo epigrafico di Mirrine? Innumerevoli sono le vie delle probabilità che si diramano da questo unico punto di partenza offerto all'indagine nostra ed è vano qui indicarle,

(1) Già A. Loeschcke aveva, seguendo il dato platonico, ammessa la visita di Epimenide ad Atene intorno al 500, nella circostanza di una pestilenza, di cui il Loeschcke trova indizio nella citata iscrizione di Mirrine. La dottrina del Loeschcke fu seguìta dal Busolt (I, 509), dal Preller-Robert (*Gr. Mytol.*, 1466), da O. Kern (*De Orphei, Epimenidis et Pherecidis Theogoniis*, Berlino, 1888, p. 80). Se non che le condizioni attuali della nostra scienza epigrafica ci obbligano ad assegnare ad un'età di molto anteriore il testo epigrafico in questione. V. a questo proposito Iohannes Toepffer, *Attische Genealogie*, Berlin, 1889, p. 141, il quale osserva (nota 1) come il carattere della iscrizione ricordi moltissimo il noto psefisma sulle Cleruchie di Salamina, che appartiene alla prima metà del secolo VI (*C. I. A.*, IV, 1, *a*).

se pure non giovi alla fantasia di un poeta l'imaginare che per una malattia epidemica, anzi che per un caso di patologia individuale "..... un'alba Mirrine si spense, la molto cara „ (1).

Ci manca adunque, come si vede, ogni sicuro sostegno per argomentare, contro la tradizione, sulla cronologia della sommossa ciloniana, nel senso affermato dalla critica da noi sopra esposta. Facendo pure astrazione dalle controversie di tale critica, converrebbe considerare, avuto riguardo al nesso storico degli avvenimenti, se tale assegnazione cronologica possa sostenersi. Ed è appunto ciò che a noi pare assai dubbio.

Per collocare la sommossa ciloniana dopo il primo esiglio di Pisistrato, bisognerebbe ammettere che, durante la reazione al principio tirannico pisistrateo, rappresentata specialmente dagli Alcmeonidi, si fosse resa possibile la formazione di un'altra tirannide: quella di Cilone; di più che gli stessi Alcmeonidi, per avere combattuta con mezzi violenti questa nuova signoria, avessero presa la via dell'esiglio, proprio dopo che Megacle aveva trionfato, e ciò dopo il breve spazio di un quinquennio, se ci atteniamo alla cronologia tradizionale, secondo cui Pisistrato, dopo di avere occupata la tirannide, sarebbe stato cacciato la prima volta da Atene nell'anno 556/5 e se ne sarebbe

(1) G. Pascoli, *Poemi Conviviali*. - *Poemi di Ate*, II. Anche il Toeppfer, già citato, osserva a questo proposito come la circostanza che una Ateniese fu malata e morì di peste, non ci dia in nessuna maniera il diritto di dedurre che abbia allora infierito in Atene una epidemia, tale da esigere una cerimonia di espiazione.

nuovamente fatto signore nell'anno 551/0 (1). Ora, noi sappiamo, ed è storicamente accertato, che fu appunto durante l'esiglio (quello che seguì la restaurazione pisistratea) che gli Alcmeonidi stabilirono ancor più saldi rapporti con Delfo; ne è prova la ricostruzione del tempio da loro compiuta nel 548.

Ora, ci domandiamo, come sarebbe conciliabile con questo stato di cose il vaticinio che avrebbe dato la Pizia a Cilone, per indurlo ad impadronirsi della tirannide di Atene? E, pure astraendo da questa circostanza, non può a meno di manifestarsi come contrario alla logica degli avvenimenti, che è quanto dire alle leggi della storia, un tentativo, diciamo pure, monarchico, in un periodo di reazione a questo stesso principio, quale è quella che ci si manifesta nell'indirizzo antipisistratico della politica ateniese, che fu tanto potente da provocare l'espulsione di Pisistrato. Dopo la conciliazione dei partiti e l'unificazione del potere politico, rappresentato da Solone, e continuata in certo senso da Pisistrato, non si tratta più delle contese nella città di Atene per la prevalenza dell'una o dell'altra famiglia, si tratta piuttosto del principio repubblicano-oligarchico e aristocratico, e del principio democratico-monarchico, posti di fronte l'uno all'altro. Alcmeonidi e Pisistratidi sono i rappresentanti appunto di questi due principii. Il periodo delle gare famigliari, delle brevi tirannidi, si è già chiuso nella politica conciliativa di Solone, come si disse; è stato oltrepassato nella

(1) V. A. Busolt, *Griech. Gesch.*, p. 317, n. 1.

sintesi monarchica di Pisistrato. Come spiegare in Cilone l'audacia e la potenza di rinnovare, contro l' indirizzo repubblicano-oligarchico, riaffermato dagli Alcmeonidi, contro cui si era infranta l'opera di Pisistrato, un tentativo avente presso a poco lo stesso carattere di quello di Pisistrato? E quando era il grande avversario degli Alcmeonidi già in bando, come avrebbe questo fatto suscitato tanto rumore da provocare l'intervento dell'autorità religiosa? Non sarebbe stato questo in sostanza che una specie di episodio della lotta contro la tirannide?

Così, se pure qualche cosa valgono i raffronti a illustrare le grandi leggi che governano la storia, ci giova qui ricordare la congiura di alcuni nobili contro la tirannide di Galeazzo Maria Sforza a Milano, la congiura dei Pazzi contro i Medici a Firenze; ma non sapremo trovare verosimile in queste circostanze politiche le aspirazioni di un altro principe verso la monarchia, quelle stesse aspirazioni che in una fase storica già oltrepassata da Milano e da Firenze, come all'età di Pisistrato da Atene, avevano rese possibili le competizioni dei Torriani contro i Visconti, degli Albizzi contro i Medici.

Vediamo ora se vi siano argomenti atti a convalidare la cronologia tradizionale, in rapporto specialmente alla nostra indagine su Epimenide e quindi alla storia sacrale di Atene.

In seguito all'esame della tradizione che abbiamo fatto sopra, ci è parso di poter assodare che una espulsione degli Alcmeonidi da Atene, di molto anteriore al bando avvenuto al tempo di Cleomene, deve aver avuto luogo, e abbiamo creduto che essa

sia da collocare nella fase pre-soloniana delle lotte di parte, che agitarono Atene. Se non che, pure ammesso questo generico criterio cronologico, ci si presentano, se tentiamo di stabilire con maggior circoscrizione il fatto, due tradizioni. L'una è quella fornitaci da Plutarco (*Sol.*, 12, 3) e già da noi discussa, per cui il bando sarebbe avvenuto mentre Solone era a capo della politica ateniese; l'altra è dovuta alla *Athenaion Politeia* di Aristotele (1), e secondo essa il bando sarebbe avvenuto prima di Dracone. È nôto quali e quante discussioni siano sorte anche riguardo a tale circostanza per la scoperta del testo aristotelico. Purtroppo, malgrado tutto quanto si è scritto, noi non sappiamo che assai poco della individualità politica di questi capi partito e specialmente di Cilone, che forse dovette la maggior parte della sua rinomanza al fatto di essere stato così strettamente connesso all'opera degli Alcmeonidi. Comunque, a noi pare che non si debba negare importanza al documento aristotelico per ciò che riguarda la successione cronologica dei fatti, pel quale ci è permesso di vedere forse nell'opera politica legislativa di Dracone la reazione punitiva contro le prevaricazioni del partito aristocratico. Fra queste si ebbe probabilmente a contare la repressione violenta della sommossa ciloniana, compiuta dagli Alcmeonidi (2). La loro espulsione sarebbe avvenuta in seguito a

(1) V. il passo di Aristotele a pag. 193, nota 2.

(2) A proposito di Dracone vedasi A. Busolt, *Griech. Gesch.*, vol. II, al cap. "Das Recht Drakons und Solonische Verfassung"; Wilamowitz (*Aristoth. u. Ath.*, vol. II, p. 53) ammette l'esistenza di Dracone, affermando la possibilità del

queste circostanze politiche. Ricordando qui quanto a suo luogo dicemmo della poca verosimiglianza che immediatamente dopo il fatto e durante il terrorismo della reazione aristocratica, diretta dagli Alcmeonidi, sia avvenuta la loro cacciata dalla città, e la necessità di ammettere l'esistenza di un fatto intermedio, noi non avremo difficoltà a

---

succedersi di vari signorotti, alla testa della cosa pubblica, nell'età pre-soloniana. La questione della legislazione draconiana è trattata *ex professo* dal Beloch (" Drakon als Schlangegott „ : *Griech. Gesch.*, vol. I, parte II, p. 260). L'argomentazione del Beloch, che ritiene fosse designato in Dracone il serpente sacro, poggia su basi assai poco solide. Quale valore può avere infatti la considerazione che Cecrope od Eretteo erano rappresentati in forma di serpenti, a confermare l'ipotesi che si potessero chiamare antonomasticamente " le leggi del serpente „ le leggi che una tradizione poteva eventualmente attribuire ad un mitico legislatore? Senza occuparci qui del significato sacrale ed esoterico di queste figurazioni serpentiformi della divinità ctonica ed autoctona, osserviamo qui di passaggio come sia ovvio pensare che, nella sua qualità di re e di legislatore, il Dio dovesse essere concepito e rappresentato nella sua ipostasi umana; tanto è vero che esso assume la personalità umana appunto di Cecrope, Eretteo ed Erittonio. È assurdo e senza esempio pensare allo scambio del nome comune (il serpente) col nome proprio, pure in uso antonomastico. Noi conosciamo infatti non poche ipostasi animali della divinità, ma non abbiamo esempio dell'attribuzione ad esse di funzioni umane e di ordine superiore, come quella della compilazione di un codice di leggi. Così, ad esempio, la divinità solare taurina cretese è identica, senza dubbio, alla figura di Minosse; ma in quanto Minosse è legislatore, è pensato come uomo e re; non si concepirebbe, così, per es., la designazione di " leggi del toro „ ad indicare le leggi di Minosse.

È più facile dunque e più naturale immaginare il nome di Dracone come un nome proprio, e pensare ad una iden-

riconoscere in Aristotele un aggruppamento logico anzichè cronologico, determinato da opportunità narrativa, allorchè egli racconta subito dopo la espulsione degli Alcmeonidi la purificazione di Epimenide. Sono, per così dire, i tre atti del grande drama politico, presentati qui in prospettiva: la sommossa e la repressione ciloniana; l'espulsione degli Alcmeonidi sacrileghi; la purificazione della città per opera di Epimenide: " Ἐπιμενίδης ὁ Κρὴς ἐπὶ τούτοις ἐκάθηρε τὴν πόλιν ".

Si era dunque commesso sacrilegio contro sacrilegio (1): la profanazione delle tombe era cosa non meno empia dell'eccidio compiuto in luogo santo: le coscienze timorate dovevano essere colpite dall'uno e dall'altro scandalo. Ma l'azione religiosa, l'intervento sacerdotale in queste cose ἐπὶ τούτοις non si compì certamente subito durante il

---

tità di vocabolo, che non implica per il nostro personaggio alcun rapporto colla divinità serpentiforme, quand'anche fra questo nome di persona e il suo significato etimologico e sacrale possano esistere degli originari rapporti.

D'altro lato il trattare come mitico, nella storia greca, un personaggio, la cui esistenza appartiene al VI secolo, contrasta manifestamente colle leggi storiche, appunto perchè ciò significherebbe applicare, con un falso sincronismo, alla storia di un popolo già evoluto e civile gli stessi metodi critici che furono applicati felicemente per le leggende riferentisi alla primitiva storia di Roma.

(1) Attribuire all'età di Cleomene il dissotterramento dei morti, appartenenti alla stirpe degli Alcmeonidi quali autori del sacrilegio, secondo l'affermazione di Tucidide (I, 126: " τοὺς δὲ ζῶντας ἐλαύνοντες καὶ τῶν τεθνεώτων τὰ ὀστᾶ ἀνελόντες ἐξέβαλον "), non esclude che lo stesso fatto possa essere avvenuto nell'occasione del primo bando degli Alcmeonidi.

furore delle passioni e l'eccitamento degli animi; occorre ammettere un altro distacco cronologico, frapporre un altro intervallo, anche fra la seconda e la terza fase del drama, di cui parliamo.

E qui ben si accorda quanto la tradizione ci riferisce intorno all'opera di Solone, in rapporto con questi fatti. Si deve anzitutto tener conto della notizia fornitaci da Plutarco (1), per cui fu da Solone concessa una amnistia nella quale furono compresi i banditi Alcmeonidi (2). A noi non par dubbio che questa tradizione presso Plutarco, che è riconosciuta di buona fonte, non debba eliminare quella fornitaci dall'autore stesso (3) al c. 12° della vita di Solone, per cui Solone stesso avrebbe indotto gli Alcmeonidi a presentarsi al giudizio, per

---

(1) Solone, 19: " *Ἀτίμων ὅσοι ἄτιμοι ἦσαν, πρὶν ἢ Σόλωνα ἄρξαι, ἐπιτίμους εἶναι, πλὴν ὅσοι ἐξ Ἀρείου πάγου ἢ ὅσοι ἐκ τῶν Ἐφετῶν ἢ ἐκ Πρυτανείου καταδικασθέντες, ὑπὸ τῶν βασιλέων ἐπὶ φόνῳ ἢ σφαγαῖσιν ἢ ἐπὶ τυραννίδι ἔφυγον, ὅτε ὁ θεσμὸς ἐφάνη ὅδε* ". Sulla accertata attendibilità di questa tradizione, in base anche alle fonti da cui deriva, v. Busolt, *Griech. Gesch.*, vol. II, p. 159, nota 1, e p. 34, n. 3.

(2) Che questa amnistia comprendesse anche gli Alcmeonidi, i quali erano stati condannati per *ἀσέβεια*, in base alla tradizione plutarchea, che abbiamo riconosciuta attendibile, non deve essere messo in dubbio. V. Busolt, *Griech. Gesch.*, II, p. 209, n. 1, il quale cita a sua volta Schoeffer, " Berl. philol. Wochenschr. ", 1890, n. 43, sp. 1373; Stahl, " Rhein. Mus. ", XLVI (1891), p. 253, n. 1; Wilamowitz, *Aristot. u. Ath.*, I, 17, n. 24.

(3) Le informazioni di Plutarco sulla vita di Solone risalgono a Didimo e ad Ermippo (v. Busolt, *Griech. Gesch.*, II, p. 58; cfr. B. Keil, *Die Solonische Verfassung in Aristoteles Verfassungsgeschichte Athens*, Berlin, 1892, p. 57 sgg.).

il quale risultarono poi esiliati da Atene. Avemmo occasione anche altrove di segnalare la inverosimiglianza di questo fatto, attribuito a Solone, che metterebbe il legislatore in contraddizione colla sua opera stessa (1), fatto che, come si disse, riesce bene spiegabile nel periodo anteriore a Solone e probabilmente durante l'azione draconiana, ciò che giustificherebbe a sua volta l'espressione *πρὶν ἢ Σόλωνα ἄρξαι* (Plut., *Sol.*, 19). Solone avrebbe dunque trovato già in bando gli Alcmeonidi, allorchè assunse la direzione della politica ateniese.

Ma qui interviene un fatto gravissimo, il quale riguarda Atene nei suoi rapporti, diremo così, colla politica internazionale ellenica. Si tratta della guerra sacra combattuta, nell'interesse di Delfo, contro Crisa, la quale fu dopo un decennale conflitto assoggettata al dominio di Delfo. Abbiamo dalla tradizione (2) che il nerbo della guerra era costituito da un esercito tessalico, sotto la guida dell'Aleuade Euriloco, che vi partecipò il tiranno di Sicione Clistene, che Atene prestò pure il suo contingente, sotto la guida di Alcmeone.

Non occorre qui a noi di trattare le questioni di varia natura, che si collegano a questo importantissimo avvenimento della storia ellenica; ciò che presenta interesse dal punto di vista della nostra ricerca è precisamente la partecipazione di Atene a tale guerra (3). Plutarco ci narra infatti

(1) Si presenterebbe il caso strano della condanna e dell'amnistia di cui sarebbe stato autore Solone stesso.

(2) V., per la tradizione, A. Busolt, *Griech. Gesch.*, vol. I, p. 693.

(3) Plutarco, *Solone*, 11: Solone accrebbe la sua fama

come Solone fosse autore di una tal politica (1), che favoriva gli interessi delfici.

Precisa determinazione cronologica intorno a questo fatto non è consentito di ottenere, in base agli elementi fornitici dalla tradizione, sebbene, come nota il Beloch (vol. I, p. 338, n. 1), un sicuro *terminus ante quem* si abbia nella prima pitiade del 582. Se non che pare verosimile che questo atto della politica soloniana, il quale deve necessariamente collegarsi colla amnistia dei profughi e colla purificazione sacra, debba collocarsi agli inizii, piuttosto che alla fine del suo governo della cosa pubblica, se si considera che tutto ciò si pre-

---

presso i Greci *εἰπὼν ὑπὲρ τοῦ ἱεροῦ τοῦ ἐν Δελφοῖς, ὡς χρὴ βοηθεῖν καὶ μὴ περιορᾶν Κιρραίους ὑβρίζοντας εἰς τὸ μαντεῖον, ἀλλὰ προσαμύνειν ὑπὲρ τοῦ θεοῦ Δελφοῖς. Πεισθέντες γὰρ ὑπ' ἐκείνου πρὸς τὸν πόλεμον ὥρμησαν οἱ Ἀμφικτύονες, ὡς ἄλλοι τε μαρτυροῦσι καὶ Ἀριστοτέλης ἐν τῇ τῶν Πυθιονικῶν ἀναγραφῇ. Οὐ μέντοι στρατηγός ἐπὶ τοῦτον ἀπεδείχθη τὸν πόλεμον ὡς λέγειν φησὶν Ἕρμιππος Ἐνάνθη τὸν Σάμιον. Οὔτε γὰρ Αἰσχίνης ὁ ῥήτωρ τοῦτ' εἴρηκεν ἐν τε τοῖς Δελφῶν ὑπομνήμασι Ἀλκμαίων, οὐ Σόλων Ἀθηναίων στρατεγός ἀναγέγραπται.*

(1) Non mi pare si debba riconoscere, secondo il De Sanctis (*Attis*, p. 263), in questo fatto un duplicato storico e quindi una falsificazione per glorificare gli Alcmeonidi, con riferimento alla loro partecipazione alla politica delfica nel 548, allorquando qui provvidero alla ricostruzione del tempio. Portando pure fino al limite più antico la datazione della guerra sacra, ossia verso il 600, si avrebbe un periodo, al massimo, di 50 anni, che sarebbe più atto a spiegare una continuità e quindi un processo evolutivo e preparatorio di un fenomeno storico, anzichè una falsa duplicazione, la quale non si può concepire che a intervalli secolari, quando la memoria dei fatti può essersi o attenuata o cancellata appunto per la loro discontinuità.

senta come assai opportuno a creare uno stato di cose favorevole alla pacificazione dei partiti e quindi all'attuazione delle riforme politiche e sociali che costituiscono la parte più importante dell'opera soloniana. Così parrebbe opportuno accostarsi alla data del 600 per la guerra sacra, che si può dedurre dall'ordinamento dei fatti, offertoci da Plutarco (1).

È possibile anche pensare che gli Alcmeonidi esuli si adoperassero per costringere Atene all'intervento nella lega a favore di Delfo. Sotto la pressione di nuove complicazioni politiche e la minaccia di altri torbidi all'interno, venne concessa l'amnistia da cui gli Alcmeonidi furono beneficati, e ad un capo della loro famiglia, ad Alcmeone, fu affidato il comando del contingente ateniese che doveva partecipare alla guerra sacra. Solone attuava così il suo programma di politica conciliatrice, e gli Alcmeonidi, mentre ottenevano la più desiderabile delle soddisfazioni, venivano per mezzo della impresa delfica in certo qual modo distolti dalle cure della politica interna.

Se non che il fatto di affidare la direzione di una impresa nella guerra santa proprio al rappresentante di una stirpe che si era macchiata di empietà, poteva offrire appiglio all'opposizione e comunque essere causa di turbamento per le coscienze timorate. Si deve qui probabilmente ricercare il motivo della purificazione della città e delle pratiche di espiazione per cui fu invocato l'intervento di Epimenide Cretese, che ci si presenta, come al-

(1) V. Busolt, *Griech. Gesch.*, II, p. 220.

trove dicemmo, quale sacerdote del culto dionisiaco. Siamo nel tempo appunto in cui la politica religiosa, per così dire, del profeta orfico-dionisiaco si trovava in piena rispondenza coll'indirizzo delfico, anche nei rapporti con Atene, in cui raggiunse, come a Delfo, la sua massima fioritura la religione orfico-dionisiaca. La espiazione degli Alcmeonidi delfizzanti per opera di Epimenide, oltre che la partecipazione di Atene alla guerra santa, è l'indice più preciso del grande connubio politico-sacrale tra Atene e Delfo, che si verificò appunto nell'età di Solone. Non a caso infatti la tradizione, sia pure essa discutibile e forse alterata nei particolari, insiste sui rapporti tra Solone ed Epimenide (1), tra l'opera riformatrice politica e civile dell'uno e religiosa morale dell'altro.

(1) Da prendere in considerazione sotto questo punto di vista sono le due lettere che Diogene Laerzio, I, 112 sgg., riferisce come dirette da Epimenide al legislatore Solone. Per quanto si possano facilmente dimostrare come una falsificazione tardiva (v. anche De Moulin, *op. cit.*, p. 136), esse non possono a meno di provarci quanto radicata e, direi quasi, popolare fosse la nozione dei rapporti fra l'opera del legislatore e quella del teologo.

Theós

(Studio di Teologia Pindarica).

I.

Siamo così avvezzi ad abbracciare sotto il concetto di politeismo le religioni dell'antichità ed a contrapporvi, come fenomeno unico, il monoteismo giudaico, che non possiamo a meno di rimanere colpiti, quando leggiamo nei poeti greci espressioni che accennano a Dio singolarmente, e gli attribuiscono l'onnipotenza, l'onniscienza, la bontà, la verità, la giustizia, tutte le qualità insomma che sono, anche nelle religioni di fondo semitico, attribuite a Dio. E sui poeti particolarmente fissiamo la nostra attenzione, perchè le necessità dell'arte li accostano alla coscienza universale più dei filosofi, che, nei molti e solitari tentativi di risolvere i massimi problemi, possono scientificamente raggiungere, e raggiungono infatti, anche la concezione unitaria della suprema forza direttrice delle cose.

Queste, che noi vorremmo chiamare professioni di fede in un Dio solo, sono molto frequenti in Pindaro e meritano, mi pare, una speciale considerazione, se si osserva che Pindaro è, fra i greci,

il poeta religioso per eccellenza, e se si pensa ai racconti che correvano delle sue relazioni con Delfo (1), il santuario principale e più venerato dell'Ellade, anche per la sua autorità in materia teologica. Certo a Pausania (2) fu mostrato, presso l'altare dei sacrifici, il *thronos* di ferro sul quale sarebbe stato solito sedersi ogni volta che si recava a Delfo per cantarvi gli inni, composti in onore di Apollo, e non è a dubitare che anche in età molto posteriore, allorchè si celebravano in Delfo le *teossenie*, in memoria del tempo in cui il poeta soleva prender parte alla festa, l'araldo lo invitasse ad alta voce al banchetto del Dio: " Venga Pindaro il poeta al banchetto e si assida a fianco del Dio „ (3).

Noi cercheremo di studiare direttamente nell'opera di Pindaro l'essenza del suo concetto su Dio.

II.

La verde e montagnosa terra di Beozia, ricca d'acque sorgenti fra le rupi negli ombrosi recessi,

---

(1) Vedi, in Boeck-Dissen-Schneidewin, *Pindari carmina*, Gothae, 1853: Schneidewin, " de vita et scriptis Pindari brevis disputatio „, p. 87.

(2) Paus., X, 24, 4.

(3) *Πίνδαρος ὁ μουσοποιός παρίτω πρὸς τὸ δεῖπνον τῷ Θεῷ*. Cfr. *Pindari vita ex Eustathii commentariis pindaricis excerpta*, IV, 15, in " Pindari carmina prolegomenis et commentariis instructa „, ed. W. Christ, Lipsiae, 1896. Cfr. anche W. Christ, *Gesch. d. griech. Litteratur*, 3ª ediz., München, 1898, p. 172.

circondata da un'atmosfera greve e nebbiosa, tutta cosparsa di santuarî fatidici, e la veneranda Tebe dalle sette porte fatali, e la santa Delfo, abitata dal profetico nume di Apollo, centro religioso dell'Ellade, sono imagini che si adunano nel nostro pensiero, quando rievochiamo la grande figura di Pindaro. Nato in un villaggio del territorio tebano, cresciuto ed educato a Tebe, apparteneva all'antica e nobilissima famiglia degli Egidi, che ripeteva le sue origini fino da Cadmo, presso la quale era tradizione l'esercizio della poesia e della musica sacra (1), congiunto, come pare probabile, a cariche sacerdotali (2). Se Pindaro sia stato personalmente investito di un qualche sacerdozio, è questione dibattuta, ma che non ha qui per noi particolare interesse. Certo il poeta fu, come egli stesso dichiara (3), assai devoto al culto della Magna Madre, delle Ninfe e di Pane. La sua casa, che si mostrava ancora ai tempi di Pausania alla reverente curiosità dei forestieri, sorgeva sulla riva della fontana Dircea e di là il poeta poteva intendere la notte le preghiere cantate nel vicino tempio di Cibele, da lui stesso dedicato, come ci narra Pausania (4). Egli fu largo di donativi ai numi e dallo stesso Pausania (IX, 16, 1) sappiamo di una statua, opera di Calamide, da lui dedicata a Giove Ammone, pel quale compose pure un inno; ed anche ci è serbata memoria di monumenti, da lui fatti

(1) V. Boeck-Dissen-Schneidewin, *Pindari carm.*, Praefatio, p. LXXV.

(2) *Op. cit.*, p. 228.

(3) Pyt. III, 77; v. Boeck-Dissen-Schneidewin, *op. cit.*, p. 84.

(4) Paus., IX, 25, 3.

erigere ad Apollo Boedromio e a Mercurio Agoraios (Paus. IX, 17, 2). Già accennammo alle sue relazioni col santuario delfico; certo si può considerare che a Delfo, come ben nota il Croiset (1), sia fiorita la sua gloria. È molto significativo il fatto che per una vittoria pitica Pindaro abbia composta la prima sua ode all'età di venti anni, e che siano pure destinate a celebrare i vincitori pitici le più antiche sue odi, di cui la data si può stabilire con certezza (2). Ed ha importanza per noi, qualunque sia il valore assoluto che si debba ad essa attribuire, la tradizione che rappresenta il poeta come un adepto della setta pitagorica (3), appunto perchè ne risulta come egli venisse considerato in relazione intima con quel movimento teologico-filosofico del pensiero greco, rappresentato specialmente dall'orfismo e dal pitagorismo, che purificava la mitologia confusa e talora immorale della tradizione popolare, elevandosi fino al concetto di un solo Dio.

Per Pitagora, infatti, Dio è il principio, la causa suprema dell'universo ch'egli ha creato, che egli conserva e regola, al quale comunica la sua natura eterna ed imperitura. Dio è l'intelligenza suprema (il *νοῦς*), principio che non è nè soggetto alle nostre passioni, nè accessibile ai nostri sensi, nè esposto alla corruzione e che lo spirito solo può

---

(1) *Histoire de la Littérature grecque*, Paris, 1890, vol. II, p. 378.

(2) Croiset, II, p. 378.

(3) Clem. Alex., *Strom.*, V, 14, p. 710: *Μυστικώτερον ὁ Βοιώτιος Πίνδαρος, ἅτε Πυταγόρειος ὤν.* Cfr. *Pindaro* del Boeck-Dissen-Schneidewin, p. LXXXIII.

concepire (1). Filosoficamente e scientificamente Dio è la monade primordiale; gli altri dei sono compresi in lui, in quanto ne sono generati e così tornano anch'essi all'unità.

È noto come questa forma superiore della religione avesse la sua applicazione pratica, per dir così, nei Misteri, tanto che si è giunti perfino ad ammettere da alcuni il monoteismo, come dogma essenziale e fondamentale di queste istituzioni.

Che Pindaro fosse iniziato ai grandi Misteri di Eleusi, si può con sufficiente sicurezza dedurre dalla rappresentazione che egli stesso ci fa della miseranda condizione nella vita ultramondana di colui che non è stato purificato ed iniziato ai misteri (2). Bene osserva il Croiset (3) che Pindaro parla come un orfico, quando chiama il Tempo il potente signore di tutti i beati (4), e che si riconoscono denominazioni e orfiche e pitagoriche quando accenna al demone che accompagna ciascun uomo (5). Del resto, anche senza far questione sulla formale iniziazione di Pindaro a queste sette, basterebbero gli stretti rapporti che gli abbiamo riconosciuti con Delfo, per ritenere che la sua mente fosse tutta imbevuta della scienza teologico-filosofica del tempo, quand'anche nella sua poesia non si trovassero di ciò le testimonianze dirette che

(1) V. A. Maury, *Histoire des religions de la Grèce antique*, Paris, 1867, vol. III, p. 345.

(2) Fr. 131 (96); 132 (97); 133 (98); 137 (102); (Christ).

(3) *Op. cit.*, II, 388.

(4) *ἀνάκτα τῶν πάντων ὑπερβάλλοντα χρόνον μακάρων* (fr. 33, Christ). Cfr. Maury, *op. cit.*, II, 342, n. 3.

(5) Ol. XIII; Pyt. V, 165.

tutti vi riconoscono (1). Nell'ammettere le influenze che queste dottrine esercitarono sullo spirito di Pindaro, noi non intendiamo certamente di togliere importanza all'opera sua individuale e originale nell'altissima e purissima concezione del divino, che riconosciamo studiando da presso la sua sublime poesia. Il poeta dei principi, che cerca la grandezza sotto tutte le forme, dai fenomeni della natura fino alle magnificenze della potenza e della ricchezza umana, porta anche la religione ad altezze non accessibili al volgo. E così all'eterno problema: “ Che cosa è Dio? „ risponderà, accogliendo nell'anima sua l'universo, “ Dio è il tutto „ (2).

Nella religione di Pindaro è una parte che noi chiameremmo negativa, costituita dalla critica delle comuni e popolari credenze. La moralizzazione, diremo così, del mito si può considerare come il primo passo verso quella purificazione teologico-filosofica, di cui gli inni trionfali ci offrono così chiara e frequente testimonianza. Di questa critica un esempio notissimo abbiamo nella prima olimpica, ove il poeta nega che Tantalo avesse dato in pasto agli dei, come narravano, il proprio figlio. “ Le favole ornate di varie menzogne „, egli dice, “ seducono le menti degli uomini, e più ancora, se abbellite dalla poesia; ma è dovere, quando pur si voglia lasciar libero il corso alla fantasia poetica, dire degli dei solo cose oneste, chè allora è minore la colpa dell'aver mentito „. Io non esiterei

(1) V., per es., Christ, *Gesch. d. griech. Litteratur*, p. 181.
(2) *Τί θεός; τί δ' οὔ; τὸ πᾶν.* (Bergk, fr. 117). V. Croiset, *op. cit.*, II, 387.

ad affermare che in quest'ultima espressione " minore è la colpa „ (μείων γὰρ αἰτία) è implicita la condanna di tutta la mitologia, sebbene Pindaro, pur conoscendo il meglio, sia costretto, per le esigenze dell'arte, ad appigliarsi al peggio e a fare uso anch'egli delle mitiche menzogne. Similmente nell'olimpica IX (v. 35 sgg.) avendolo portato l'onda della poesia a toccare l'argomento delle lotte di Ercole contro Poseidon, Apollo e Ade, improvvisamente si arresta e si morde il labbro, nella rivolta della ragione e della coscienza che riconosce assurde ed empie tali narrazioni. " O bocca mia, allontana da me questo discorso; è odiosa la sapienza che dice cose turpi degli immortali ed è pazzia il volere, come nel caso di Ercole vincitore nel combattimento contro gli dei, esaltare fuori di proposito la stirpe umana „ (1), e, insomma, " lascia stare ora queste ciarle „ (μὴ νῦν λαλάγει τὰ τοιαῦτα). Più acerbamente, che con queste sapientissime reticenze, non si potevano sferzare i pregiudizii e le menzogne del volgo.

Pindaro non dubita di chiamare cieca di mente la maggior parte degli uomini (2), perchè, abbagliati dallo splendore poetico, prestano fede ai racconti di Omero; e noi sappiamo quanta parte gli dei abbiano in essi. Anche nella divinazione non aveva, come pare, gran fede. " Finora nessuno dei mortali „, egli dice, " trovò certo segno pro-

(1) ἐπεὶ τό γε λοιδορῆσαι θεούς
ἐχθρὰ σοφία — καὶ τὸ καυχᾶσθαι παρὰ καιρὸν
μανίαισιν ὑποκρέκει (v. 37-40)

(2) τυφλὸν δ' ἔχει — ἦτορ ὅμιλος ἀνδρῶν ὁ πλεῖστος.
(Nem. VII, v. 23 sg.).

veniente dalla divinità (*θεόθεν*) di fatto futuro. Le menti furono acciecate riguardo all'avvenire„ (1). " E neppure si possono prevedere le cose che avverranno entro l'anno „ (2). Il poeta delfico per eccellenza era probabilmente informato che degli oracoli, e di Delfo specialmente, aveva importanza sopratutto la funzione politica; ma d'altra parte riconosceva che la funzione prettamente religiosa offriva un alimento indispensabile al bisogno del soprannaturale sensibile, che è così vivo nelle moltitudini.

Stella fulgidissima per l'uomo (*ἀστὴρ ἀρίζελος*) (3) è la ricchezza, la quale, congiunta alle eccelse doti individuali, offre al pensiero i mezzi di manifestarsi, di svolgersi, di perfezionarsi. Questa nobiltà dell'individuo splendida e superba, che gli fa avere il volgo in gran dispetto, lo solleva insieme agli iniziati come in un'accolta di *superuomini*, a contemplare le beatitudini eterne, ultramondane, e gli fa concepire la divinità singola ed astratta nella sua pura essenza. Questa potestà suprema è ricordata il più delle volte nella poesia pindarica col semplice nome di Dio (*θεός*), come nelle tragedie di Eschilo col nome di Zeus. Dio è la causa prima e quindi l'autore dell'universo (4),

---

(1) *σύμβολον δ' οὔ πώ τις ἐπιχθονίων*
πιστὸν ἀμφὶ πράξιος ἐσσομένας εὗρεν θεόθεν,
τῶν δὲ μελλόντων τετύφλονται φραδαί.
(Ol. XII, v. 7-10).

(2) *τὰ δ' εἰς ἐνιαυτὸν ἀτέκμαρτον προνοῆσαι* (Pit. X, v. 63).

(3) Ol. II, v. 61.

(4) Pyt. V, v. 25, " ... *παντὶ μὲν θεὸν αἴτιον ὑπερτιθέμεν* ... „.

concetto che nella teologia filosofica greca ricorre assai frequentemente (1). Ne consegue che Dio è onnipotente (2) e tutto, anche le azioni umane, dipendono dalla sua volontà e, sia pure, dal suo arbitrio. Perciò " egli può dalla nera notte far sorgere la sfolgorante luce e nascondere nelle nere tenebre la pura luce del giorno " (3). Qui è attribuita al Theòs, come in Eschilo a Zeus, anche la facoltà di sovvertire l'ordine naturale e perciò di operare il miracolo. " Dio reca ad effetto ogni cosa secondo il suo volere, Dio che raggiunge il volo dell'aquila, e avanza il delfino nel mare, e suol fiaccare i superbi mortali ed agli umili concedere gloria che non invecchia " (4). Agli uomini tutte

---

(1) Ci riferiamo specialmente all'Orfismo e al Pitagorismo, non indipendenti tra loro, come è probabile, i quali costituiscono una vera e propria religione praticata in Grecia, come è noto, anche colle forme del culto, i Misteri specialmente. — Esisteva intorno ai Misteri tutta una letteratura segreta, che per questo appunto, mancando di diffusione, fu facilmente perduta. È interessante a questo proposito la testimonianza di Galeno (*De Simpl. Med. temp.*, VIII, proem. B). Opere sui Misteri si ricordano di Demetrio da Scepsis, di Sotade da Atene e di altri.

(2) Fr. 145 (109): *Θεὸς ἅτε πλέον τι λαχών.* Aristide, I, 11 (Dind.), citando il passo vi aggiunge questo interessante commento: *τοῦτο γὰρ οὖν Πινδάρῳ κάλλιον ἢ ἀλλ' ὁτιοῦν ὁτῳοῦν εἴρηται περὶ Διός.*

(3) Framm. 142 (106), Christ:

Θεῷ δὲ δυνατὸν ἐκ μελαίνας
νυκτὸς ἀμίαντον ὄρ-σαι, φάος,
κελαινεφεῖ δὲ σκότει καλύψαι
καθαρὸν ἁμέρας σέλας.

(4) Pyt. II, v. 49 sgg.:

θεὸς ἅπαν ἐπὶ ἐλπίδεσσι τέκμαρ ἀνύεται,
θεὸς, ὃ καὶ πτερόεντ'

le cose vengono da Lui (1). Egli è la Provvidenza che dispensa i favori (fr. 225) e conduce a felice esito le opere umane (2). " Quando viene da Lui indicato il principio, è diritta la strada del ben fare, ed è ancor migliore la fine „ (3). Dio è invocato perchè presti aiuto (*θεὸς ἐπίτροπος*, Ol. 1ª, v. 104) alle cure di Gerone, perchè sia propizio ai voti del vincitore (4) e perchè conceda illustre la sorte di quelli che ha celebrato col canto (5). Fu per grazia di Dio (*θεοῦ σὺν παλάμᾳ*) che Ila potè sollevare Ercole a grande onore (6), di Dio, fonte di felicità (7), che mantiene col suo favore la potenza dei Grandi (8). Per Lui fiorisce la virtù del poeta come quella del vincitore dei giuochi (9); per Lui acquistano buona fama i morti (10).

Difficile è ristabilire l'ordine nelle città agitate,

αἰετὸν κίχε, καὶ θαλασσαῖ-
ον παραμείβεται
δελφῖνα, καὶ ὑψιφρόνων τιν' ἔκαμψε βροτῶν,
ἑτέροισι δὲ κῦδος ἀγήραον παρέδωκε.

(1) *θεὸς ὁ τὰ πάντα τεύχων βροτοῖς* (fr. 141).

(2) *Θεὸς ὀρθωτὴρ πέλοι* (Pyt. I, 56).

(3) *Θεοῦ δὲ δείξαντος ἀρχὰν* etc. (fr. 108).

(4) Olymp. IV, v. 13: *Θεὸς εὔφρων — εἴη λοιπαῖς εὐχαῖς.*

(5) Olymp. VI, v. 102.

(6) Olymp. X, v. 17-22.

(7) Pyt. III, v. 110.

(8) Pyt. V, v. 117: *θεός τέ οἱ* (ad Arcesilao) *τὸ — νῦν τε πρόφρων τελεῖ δύνασιν.*

(9) Olymp. XI, v. 10. V. la nota del Christ, *Pind. carm. proleg. et comment. instructa*, Lipsia, 1896, ad l.

(10) Nem. VII, 32 sg.: *τι-μὰ δὲ γίνεται, — ὧν θεὸς ἁβρὸν αὔ-ξῃ λόγον τεθνακότων.*

se Dio non si fa guida ai governanti (1), e la felicità più durevole è quella che fu piantata con Dio (2), e non si ha gioia vera se non ci è data da Lui (3).

Encomiando le molte vittorie riportate da Senofonte Corintio e da' suoi avi, ed altre ripromettendosene per l'avvenire, egli ha cura però di osservare che questa non è che una sua speranza e che l'esito è in mano di Dio (4). Senza l'ispirazione di Dio, niente può produrre l'umano ingegno che meriti plauso (5). Perciò l'uomo deve essere consapevole della sua pochezza e non credere di potere, per quanto si elevi, uguagliarsi a Dio (6). Con Lui non bisogna contendere; Egli può a suo talento concedere favori a questi o a quelli (7), e mal si apporrebbe quell'uomo, il quale credesse che alcuna delle sue azioni rimanga nascosta a Dio (8).

---

(1) Pyt. IV, 273-74.

(2) Nemea VIII, v. 18: *σὺν Θεῷ γάρ τοι φυτευθεὶς — ὄλβος ἀνθρώποισι παρμονώτερος.*

(3) Nemea VII, Str. V.

(4) Olymp. XIII, v. 104: *Νῦν δ' ἔλπομαι, μέν ἐν θεῷ γε μὰν τέλος.*

(5) Olymp. IX, v. 103-104:

ἄνευ δὲ θεοῦ σεσιγαμένον
οὐ σκαιότερον — χρῆμ' ἕκαστον.

Dalla interpretazione di questo concetto, che ciò che non è dato da Dio, anche se taciuto, non si menoma, ossia non ha nulla da perdere, m'è parso (ma non senza dubbi) si possa ricavare il concetto che abbiamo riferito.

(6) Olymp. V, v. 24: *μὴ ματεύσῃ θεὸς γενέσθαι.* Cfr. fr. Isth. V, v. 14: *μὴ μάτευε Ζεὺς γενέσθαι.*

(7) Pyt. II, v. 88, 89; Olymp. X, v. 11.

(8) *εἰ δὲ θεὸν ἀνήρ τις — ἔλπεταί λελαθέμεν ἔρδων, ἁμαρτάνει* (Ol. I, v. 66).

Pindaro, come si vede, usa l'espressione prettamente monoteistica Dio (θεός), qualche volta anche nel sinonimo δαίμων (1), più frequentemente e con maggiori determinazioni degli altri poeti. Non per questo egli si astiene dall'attribuire alla divinità il nome di Zeus, ed anche il plurale collettivo (θεοί o δαίμονες o ἀθάνατοι), che viene usato dallo stesso Senofane, il poeta filosofo, *monoteista* per eccellenza.

È evidente che il Zeus di Pindaro, analogo all'Eschileo, equivale in tutto e per tutto al Theòs. Così il poeta prega Zeus padre di accogliere i taciti voti del vincitore Teeo, aggiungendo: " la riuscita delle opere è riposta in te „ (2). Ma del resto, osserva più innanzi, io canto cose note a te che tutto sai, anche i desideri degli uomini. E ancora Zeus egli invoca perchè conservi a Terone i possedimenti paterni (Ol. II, 13) e perchè compia i desiderî di Psaumi (Ol. IV, 13), e perchè sia largo di favori a Diagora, vincitore nel pugilato ad Olimpia (Ol. VII, v. 160 sgg.).

Da Zeus, precisamente come dal Theòs, vengono agli uomini le grandi virtù (3). Egli, signore di tutto, governa e distribuisce ogni cosa (4) e la sua

---

(1) Nemea X, v. 52 sgg. Quand'anche si volesse rendere l'espressione θεός o δαίμων con " un dio „, non sarebbe per questo meno da riconoscere nella frequenza di questa espressione indeterminata e generica il concetto di una divinità astratta.

(2) πᾶν δὲ τέλος ἐν τιν ἔργων. Nem. X, 29.

(3) Istm. III, v. 4, 5: Ζεῦ, μεγάλαι δ' ἀρεταὶ θνατοῖς ἕπονται — ἐκ σέθεν.

(4) Ζεὺς τά τε καὶ τὰ νέμει,
Ζεὺς ὁ πάντων κύριος. (Isth. V, v. 52, 53).

grande mente guida i destini degli uomini prediletti (1). Ma la mente dell'uomo, per volere appunto di Zeus, non può prevedere l'esito di alcuna cosa (2), e l'uomo non deve aspirare ad uguagliar Zeus (3); concetto questo applicato già, come vedemmo, al Theòs, ond'è dimostrata ancora una volta l'equivalenza perfetta tra Zeus e Theòs.

Perfino il gusto della musica e della poesia è riconosciuto come un favore di Zeus: " Tutti quelli che Zeus non ama sono atterriti quando ascoltano la voce delle Pieridi! „ (4).

Lungo e superfluo sarebbe accennare a tutti i luoghi in cui Zeus viene ricordato, specialmente se si consideri che il supremo degli Dei è spesso un personaggio, per dir così, della narrazione mitica. Certo gli appellativi di padre, altissimo, re, fortissimo, ecc. (*πατήρ, ὕψιστος, βασιλεύς, φέρτατος θεῶν*) ricorrono frequenti in Pindaro, come negli altri poeti (5), tanto da acquistare il valore quasi

(1) Pyt. V, v. 122, 123: *Διός τοι νόος μέγας κυβερνᾷ δαίμον' ἀνδρῶν φίλων.* Evidentemente qui *δαίμων* equivale a destino, *μοῖρα*, come si trova usato nell'ode III di Bacchilide, v. 307. Intorno all'equivalenza di *μοῖρα* e *δαίμων* v. K. F. Naegelsbach, *Die nachhomerische Theologie des griechischen Volksglaubens*, Nürnberg, 1857, p. 151.

(2) Nem. XI, v. 43, 44: *τὸ δ' ἐκ Διὸς ἀνθρώποις σαφὲς οὐχ ἕπεται — τέκμαρ . . .*

(3) Istm. V, v. 14.

(4) Pyt. I, v. 13, 14: *Ὅσσα δὲ μὴ πεφίληκε Ζεὺς ἀτύζονται βοὰν — Πιερίδων αἴοντα.*

(5) Notevole l'invocazione: *Δωδωναῖε μεγάσθενες ἀριστότεχνα πάτερ* (framm. 57).

di frasi fatte. Così dicasi di altre espressioni (1), usate promiscuamente, che corrispondono alle nostre: per grazia, per volontà di Dio, del Cielo, del Signore, della Provvidenza e simili.

Le forme plurali già nominate (*ϑεοί*, *δαίμονες*, *ἀϑανάτοι*, *μάκαρες*) non hanno valore diverso dal singolare, come è provato dal carattere delle attribuzioni, sebbene queste siano meno numerose e, si direbbe, più indeterminate. Mi si conceda addurre in paragone l'*Elohim* dell'Antico Testamento, plurale di *Eloha*, che indica il vero Dio; plurale per la forma, singolare quanto al significato (2).

Così il poeta dice, precisamente come altrove a proposito di Dio e di Zeus, che " dagli Dei provengono alle umane virtù tutti i mezzi per praticarle (3), che da essi deriva la prospera fortuna (Pyt. III, v. 104-105) e nulla può apparire incredibile quando è compiuto dagli dei „ (4). " Che cosa credi tu che sia la sapienza „, esclama, " la quale di poco solleva l'uomo al di sopra dell'uomo? Non è possibile a mente umana indagare i consigli degli

---

(1) *Θεόϑεν*, Ol. XII, 8; Pyt. XI, 52. *διόϑεν*, Nem. VI, 13. *ϑεόδοτος*, Istm. V, 23. *διόσδοτος*, Pyt. VIII, 98. *Διὸς ἕκατι*, Istm. V, 29. *σὺν ϑεοῦ τύχᾳ*, Nemea VI, v. 24. Tali espressioni ci mostrano ancora lo stretto legame ed anzi l'identità tra i due concetti di *Ζεύς* e di Theòs.

(2) Cfr. M. MAX MÜLLER, *La science de la religion*, trad. franc. H. Dietz, 1873, p. 102.

(3) *ἐκ Θεῶν γὰρ μαχαναὶ πᾶσαι βροτέαις ἀρεταῖς* Pyt. I, 41. Cfr. l'espressione già ricordata: *Ζεῦ, μεγάλαι δ' ἀρεταὶ ἕπονται ἐκ σέϑεν* (Istm. III, 4).

(4) Pyt. X, v. 49-50: *Θεῶν τελεσάντων οὐδέν ποτε φαίνεται — ἔμμεν ἄπιστον.*

dei. Pensa che sei nato da madre mortale „ (1). Ed anche agli dei Pindaro rivolge la sua preghiera, implorando che siano propizi alla famiglia di Senarco, padre del vincitore Aristomene (2), o invocando, nell'occasione delle Grandi Dionisiache, le loro grazie per Atene (fr. 75).

I luoghi che abbiamo citati si trovano quasi tutti negli stessi componimenti che contengono le espressioni monoteistiche di Dio, ovvero di Zeus. Del resto, anche le espressioni monoteistiche e politeistiche, come si riscontra presso Eschilo, si trovano in qualche caso riunite persino nel medesimo periodo. Così è appunto nell'Istmica III (Str. 2ª): " O Melisso, col *favore degli dei* (*ϑεῶν ἕκατι*) mi sono aperte dovunque vie immense, poichè nei giuochi Istmici mi offristi felice materia di cantare l'inno delle vostre virtù, colle quali i discendenti di Cleonimo, fiorenti sempre *per grazia di Dio* (*σὺν ϑεῷ*), compiono la vita „. Nella Pitica X (v. 21-22), facendo voti per la felicità perenne del vincitore Ippoclea tessalo e della sua famiglia, così si esprime: " Non cadano per *volere degli dei* in dannosi cambiamenti, sia *Dio* sempre alieno dal nuocere ad essi „ (3).

---

(1) Fr. 61:

Τί δ' ἔλπεαι σοφίαν — ἔμμεν ᾇ τ' ὀλίγων
ἀνὴρ ὑπὲρ ἀνδρὸς ἰσχύει;
οὐ γὰρ ἔσθ' ὅπως τὰ ϑεῶν βουλεύματ' ἐρευνά-
σει βροτέᾳ φρενί. ϑνα-τᾶς δ' ἀπὸ ματρὸς ἔφυ.

(2) Pyt. VIII, v. 100-103.

(3) *μὴ φϑονεραῖς — ἐκ Θεῶν — μετατροπίαις ἐπικύρσαιεν. ϑ ε ὸ ς αἰεὶ — ἀπήμων κέαρ.*

Veramente singolare è nella stessa ode l'invocazione — " O *Apollo*, lieta cosa è la fine e il principio delle cose umane, quando *Dio* le muova „ (1). E Apollo infatti è riconosciuto come autore della gloria del vincitore Ippoclea tessalo (v. 11 sgg.). Pare verosimile qui ammettere nel *δαίμων* (2) una divinità superiore a cui lo stesso Apollo è subordinato, divinità che è poco più innanzi designata, nel passo che già esaminammo, nel plurale collettivo Theoi e nel singolare astratto Theòs.

Come si spiega dunque in Pindaro questa promiscuità e, diciamo pure, questa confusione di espressioni monoteistiche e politeistiche, per designare la divinità, della quale vedemmo in lui, anche avuto riguardo alla sua dottrina orfica e pitagorica, un concetto tanto spirituale ed elevato? Certo bisogna tener presente che non si tratta qui di teologia pura, ma bensì di poesia, la quale, se può alcune volte elevarsi fino alle più astratte e scientifiche espressioni della metafisica, deve però, come forma dell'arte, fare delle concessioni al modo di esprimersi e forse anche alle credenze popolari (3). È inoltre da tener presente che abbiamo

(1) *Ἄπολλον, γλυκὺ δ' ἀνθρώπων τέλος ἀρ — χά τε δαίμονος ὀρ — νύντος αὔξεται* (v. 10).

(2) Non credo che qui *δαίμων* possa essere equivalente, come altrove riscontrammo, a *μοῖρα*, alla quale non suole essere attribuito il carattere di una provvidenza benevola, che eserciti la sua azione sulla vita morale, per dir così, dell'individuo.

(3) Quella specie di *frasi fatte* di cui trovammo esempi applicati a *Ζεύς* e al *θεός* (v. p. 10, n. 5) non mancano per gli dei in plurale. V. p. es. l'espressione *δαιμόνων βουλαῖς*.

a che fare con inni trionfali di cui il motivo ispiratore è tutto umano, e che la poesia prettamente religiosa di Pindaro, di cui la produzione fu, come sappiamo, copiosissima, è andata perduta, salvo pochi frammenti atti a darcene soltanto una pallida idea.

Ciò posto, noi dovremo nei molti luoghi in cui Pindaro allude al Dio singolo ed astratto riconoscere l'indice, direi quasi, dell'apparato scientifico-teologico che doveva essere elemento assai considerevole della sua vasta dottrina. Elaborato dal suo grande spirito, tale elemento assurge al grado di convinzione individuale ed originale e si traduce spesso, come vedemmo, in espressioni di sublime poesia. Il Dio di Pindaro — sia singolare o plurale la denominazione che assume negli inni — è concepito come un essere indeterminato e quasi privo di forma, tanto che non si dovrebbe esitare a qualificarlo come uno spirito puro: a lui, perfetto nella sostanza, gli altri esseri divini sono subordinati e in lui si ricomprendono come in una sintesi (1). Ricordiamo ancora una volta l'espressione: “ Dio è il tutto „.

E l'uomo, creatura di un giorno, pur simile al sogno di un'ombra (2), viene innalzato fino alla spirituale altezza di questa divinità, colla quale ha comune il nascimento dalla santa madre terra (3). “ Noi non siamo nulla, è vero, canta il poeta, e

(1) Il Croiset (*Lett. greca*, II, p. 386) osserva che gli Dei di Pindaro non sono che i nomi tradizionali di una divinità unica.

(2) Pyt. VIII, v. 95-96.

(3) Nemea VI, Str. I.

gli dei vivono eterni nelle stabili sedi del cielo di bronzo: noi ignoriamo per quanti giorni e per quante notti ci è destinato condurre l'esistenza; ma per la grande nostra mente e per la nostra natura assomigliamo in tutto agli dei immortali! „ (1).

(1) .....*Ἀλλὰ τι προσ-*
φέρομεν ἔμπαν ἢ μέγαν
νόον ἤ — τοι φύσιν ἀθανάτοις. (Ibid.).

INDICE ALFABETICO

(I numeri seguiti dalla lettera E indicano gli *Excursus*).